ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Núm. 61 ABRIL, 1942 VOLUMEN 16

La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia

LOS CONTROVERSISTAS

En la disputa postridentina sobre la certeza de la gracia entran en juego varios teólogos, de los cuales algunos vieron, al menos en parte, los debates de Trento relativos a tan disputado tema. Estos teólogos de gran talla, poco después de la decisión conciliar, contenida en el capítulo noveno del decreto de la justificación (1), interpretaron de manera diversa la mente tridentina y construyeron acerca de este punto teológico sistemas que difieren notablemente entre sí y tienen repercusiones de alguna importancia en diversas cuestiones de la ciencia teológica, verbigracia, en las tesis que estudian el objeto de la fe, el conocimiento propio y de las propias virtudes infusas y la experiencia religiosa.

Este hecho no deja de ser interesante y digno de estudio. Sin

(1) CT. (= *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio.* Ed. Societas Goerresiana, Friburgi Brisgoviae, 1901 ss.) V. 794, 19 ss. En las citas de esta colección el número romano, mientras no se diga lo contrario, significa el tomo; el primero de los números arábigos indica la página y el segundo señala la línea o, en caso de aviso, la nota o el número. Además, en todo este trabajo nos servimos de la letra «s» para significar el vocablo «siguiente», y de las letras «ss» para indicar la palabra «siguientes».

embargo, hasta el presente no ha sido objeto de una investigación especial de algún volumen. Hace pocos meses, el docto dominico R. P. Fr. Vicente Beltrán de Heredia lo ha convertido en tema del discurso de apertura de curso (1941-1942) en la recientemente constituída Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, reduciendo el cuadro de la controversia postridentina a la contienda sostenida por dos insignes miembros de la Orden de Predicadores, a juzgar por el título de su disertación, que dice así: *Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino*. En nuestra tesis doctoral, titulada *El problema de la certeza de la gracia en el campo católico en el siglo XVI*, y todavía inédita, hemos dedicado a la controversia postridentina toda la tercera parte. En ella pasamos revista a las síntesis doctrinales de Soto, Catarino, Andrés de Vega, Alfonso de Castro, Bartolomé Carranza de Miranda, Tapper, Hosio, Medina, Stapleton, Suárez, Vázquez, Valencia, Belarmino y Martín Eisengrein. A decir verdad, los controversistas propiamente tales son dos, Soto y Catarino, que comenzaron su lucha científica el año 1547 para terminarla el 1551. Con todo, Vega puede ser considerado como controversista, pues lanzó su ingente tratado sobre la dicha certeza el año 1548, cuando llegaba a su punto culminante la batalla entre los dos conciliares dominicos, a los que en varios pasajes de la obra claramente se alude, aunque sin ánimo de entablar polémica. Bien cayó en la cuenta Catarino de este suave entrometerse del franciscano, y en sus obras de controversista, a partir de la fecha indicada, hubo de tener cuidado con la posición de su nuevo contrincante, a quien siempre citó con más reverencia que a Soto. Por todo lo dicho, hemos preferido en nuestra tesis hacer dos divisiones en la tercera parte, examinando en la primera la controversia "Soto-Catarino-Vega" y dejando para la segunda el estudio de las ideas de los restantes teólogos citados, en los que decae algo el fervor y apasionamiento, que la tesis de la certeza había suscitado en toda clase de hombres doctos, tanto en Alemania como en Roma y Trento, por los años anterior y posteriormente próximos al 1546, en que comenzaron los largos trabajos de preparación de la sesión sexta, para culminar el día 13 de enero de 1547 con la aprobación del imponderable y anhelado decreto sobre la justificación.

Esto supuesto, vamos a determinar el punto de vista de estas líneas. Nos interesa conocer de una manera precisa el puesto que ocupa dentro del marco de la historia de los dogmas o, si se quiere, de la historia de las ideas teológicas la controversia "Soto-Catarino-Vega". Para eso, nada mejor que fijar con acierto el verdadero sentido de las ideas controvertidas—cuestión nada fácil en la materia que nos ocupa—, poner a la vista la trabazón y nexo que las liga entre sí, ponderar los influjos de edades pretéritas en la mente de los controversistas y señalar la estela que de sí ha dejado tan prolongada disputa. Aparte de lo dicho, es convenientísimo, como prenotando aleccionador, indicar con exactitud el proceso histórico de la aparición de las numerosas obras que integran la contienda. Por otro lado, tratándose de una lucha doctrinal sobre las enseñanzas dadas por un concilio del que fueron miembros los tres contendientes en cuestión, parece obvio que se indague hasta qué límite llega la autoridad de estos tres teólogos, investigando el poder que tuvieron de enterarse de lo ocurrido en Trento en función de estos factores: su propio talento, su permanencia en el concilio, su contribución personal a todo el desarrollo de los trabajos preparatorios de la sexta sesión y, finalmente, su mayor o menor entrada con los legados y otras personas conciliares o de la curia romana, que por su influjo hubiesen podido darles razón verdadera de la marcha de los acontecimientos tridentinos. Pues bien; vea en este artículo el lector lo concerniente al asunto de la autoridad de los tres citados teólogos del concilio. Más tarde, si la ocasión nos es propicia, podremos añadir lo que atañe a la génesis histórica de los escritos y a las ideas en ellos vertidas.

1.—DOMINGO DE SOTO, O. P. (2)

Nació Soto en Segovia por los años de 1495, cursó sus estudios en Alcalá y París, regentó en Alcalá varios cursos de artes y en 1524 entró dominico. Pasados unos años en el cargo de

(2) Cf. CT. I-XIII, índice, en la palabra *Sotus;* J. QUÉTIF, O. P. J. ECHARD, O. P., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. II, Lutetiæ Parisiorum, 1721, p. 171 ss.; V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *El Maestro Domingo (Francisco) de Soto en la Universidad de Alcalá*, en «Ciencia

maestro de los religiosos jóvenes de su Orden, ganó por oposición en 1532 la cátedra de Vísperas de la Universidad salmantina, teniéndola a su cargo hasta el invierno de 1549. En 1545 fué al concilio de Trento (3).

Ahora debemos preguntarnos qué parte tomó en los preliminares de la sexta sesión. Ante todo hay que afirmar que el sabio dominico español fué a Trento por mandato de Carlos V, juntamente con el Regente de Valladolid y hermano suyo de hábito Fr. Bartolomé Carranza de Miranda. Ehses, el gran editor de las actas tridentinas, lo negó en un principio; pero, mejor considerada la cosa, se desdijo. Este hecho de la ida de Soto al concilio como teólogo del Emperador lo afirman Quétif, el Cardenal Ehrle, Aimé Viel y Beltrán de Heredia, y lo confirma el mismo Soto (4).

A pesar de llevar éste al concilio la dignidad de teólogo imperial y de haber figurado en un principio en calidad de tal, aparece muy pronto en las actas haciendo las veces de Francisco Romeo de Castiglione, Vicario General y a contar del 12 de junio de 1546 General de la Orden Dominicana; título de sustituto que ostenta Soto a partir de la segunda sesión hasta la quinta

---

Tomista», t. XLIII-XLIV, 1931, p. 367 ss. y 28 ss.; *El Maestro Domingo de Soto, Catedrático de Vísperas en la Universidad de Salamanca* (1532-1549), en «Ciencia Tomista», t. LVII, 1938, p. 38 ss. y 281 ss.; F. EHRLE, S. J., *Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos Salmantinos del siglo XVI*, en «Biblioteca de Estudios Eclesiásticos», opúsc. 1, Madrid, 1930, p. 29 ss. Citamos el trabajo del Cardenal Ehrle por la traducción castellana del R. P. JOSÉ M. MARCH, S. J., porque es muy posterior al original alemán, publicado por su autor en «Der Katholik» durante los años 1884 y 1885, y está revisado y retocado por el Cardenal, según lo afirma el traductor en la primera nota de su traducción. Véase más bibliografía en estos escritores.

(3) V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *loc. cit.*, en «Ciencia Tomista», t. LVII, 1938, p. 40 ss.

(4) S. EHSES, en CT. IV, p. CXLI, n. 5 y en CT. IV, 537, nota 3; J. QUÉTIF, O. P.—J. ECHARD, O. P., *op. cit.*, t. II, p. 171 ss.; F. EHRLE, S. J., *op. cit.*, p. 35; AIMÉ VIEL, O. P., *Dominique Soto*, en «Revue Thomiste», t. XIV, 1906, p. 169; V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *loc. cit.*, en «Ciencia Tomista», t. LVII, 1938, p. 291; D. SOTO, O. P., *De natura et gratia*, Venetiis, 1547, f. 1r: *Ad Sanctos Patres Tridentinae Synodi nuncupatoria Praefatio... In hoc enim* [*ad debellandos lutheranos*] *meam etiam exiguitatem ad vos, Patres sanctissimi, destinavit Caesar, si quod vobis forte qualecumque obsequium possem impendere.* Véase también a este propósito la carta de 11 de marzo de 1545, dirigida por Soto al Emperador, editada en *Archivo Histórico Español. Colección de documentos para la Historia de España y de sus Indias*, t. I, Madrid, 1928, p. 33. Véase además G. BUSCHBELL en CT. XI, 3, nota 4.

inclusive, y en parte de los preparativos de la sexta. Esto se comprende, puesto que, dado el orden de primacía en el hablar, era más honorífico para él este último título, que le proporcionaba la facultad de emitir su opinión inmediatamente después de los generales de las Ordenes religiosas. El hecho que se acaba de reseñar tiene su importancia, porque el dominico español pudo muy bien quedarse en el concilio como teólogo del Emperador cuando, a fines de octubre de 1546 y dimidiados ya los trabajos previos de la sesión sexta, llegó a Trento el recientemente nombrado General Dominicano; y por esta parte, como se deja entender, no hubo dificultad para que el teólogo segoviano pudiese ser testigo presencial de todo lo tratado en la augusta asamblea en materia de justificación (5)

* * *

Conveniente nos parece al llegar aquí decir algo del papel desempeñado por Soto desde su llegada a Trento el día 6 de junio de 1545, ya que ello nos dará a entender la gran estima de que gozó siempre entre los Padres y teólogos y su innegable influjo en las deliberaciones sinodales.

Pocos días después de su llegada, el 29 de junio, es citado honoríficamente entre los conciliares en uno de los diarios del secretario Angel Massarelli con este título: *Frà Dominicus Sottus, doctor Salamantinus, Hispanus* (6). Al poco tiempo, el día 8 de agosto, predicó en castellano delante de todos los prelados reunidos en la catedral (7). Otro sermón al mismo auditorio y desde la misma cátedra le fué encomendado para el 29 de noviembre próximo (8). Su nombre, seguido del calificativo *lector Salamantinus* vuelve a aparecer entre los asistentes a la sesión de aper-

(5) Según EHSES, el Vicario General Francisco Romeo es frecuentemente nombrado entre los prelados tridentinos hasta el 9 de septiembre de 1545; salió de Trento del 10 al 12 del mismo mes y llegó a Roma el 14 de octubre del mismo año; nombrado General el 12 de junio de 1546, permaneció en la Ciudad Eterna hasta el 16 de agosto y, después de un largo camino, entró en Trento por octubre del mismo año, entre los días 24 y 27 (CT. IV, p. CXLI, n. 5; CT. IV, 575, nota 1).

(6) MASSARELLI, *Diarium I*, en CT. I, 212, 9.

(7) MASSARELLI, *Diarium I*, en CT. I, 234, 16 ss.

(8) MASSARELLI, *Diarium I*, en CT. I, 338, 18 s.

tura, tenida el 13 de diciembre siguiente (9). En la congregación general del 22 del mismo mes pidió ser admitido en las reuniones como procurador del entonces Vicario Romeo, que no podía residir en Trento por la inminencia del capítulo general. Su petición fué rechazada por juzgarla la mayor parte de los Padres contraria a una ley pontificia del 17 de abril de 1545, que prohibía a los prelados comparecer en el concilio por medio de procuradores. Esta negativa motivó una disputa ulterior, cuyo objeto fué determinar si debía ser admitido el dominico con voto deliberativo o, únicamente, con voto consultivo. La cuestión quedó indecisa; pero se convino en agregarle por el momento a las congregaciones generales de Padres. Las actas hacen notar que la persona de Soto era grata a la asamblea *ut vir doctissimus et prudentia plurimum pollens;* y el promotor del concilio, Hércules Severoli, en su comentario tridentino, del que dice Merkle que *fons est sine pretio pretiosus*, anota que la sabiduría del segoviano era reconocida por todos los Padres (10). Con la dignidad de *Vicevicario* nos lo muestra el secretario entre los asistentes a la congregación general del 29 de diciembre; y poco después, el 10 de enero de 1546, nos le pinta recibiendo una visita del mismo Massarelli, que le consultaba a propósito de un libro de Dom Luciano, monje que fué de San Benito de Polirone, cerca de Mantua, en el que el español creía ver tres grandes errores (11).

Los primeros tres meses del año 1546 no nos ofrecen datos importantes sobre su actuación, y debemos esperar un poco hasta hallar a nuestro teólogo trabajando intensamente en las congregaciones generales del mes de abril, en las que siempre dió su voto en último término, después de los Generales. El 1 de abril habló acerca del decreto *de susceptione librorum;* el 2, *de quatuor abusibus* (12); el 4, domínica cuarta de cuaresma, asistió al sermón de Antonio Marinari, Provincial carmelita de la Apulia, a quien acusó de herejía; felizmente todo quedó en paz cuando Ma-

(9) CT. IV, 530, 41.

(10) CT. IV, 537, 21 ss.; H. SEVEROLI, *De Concilio Tridentino commentarius*, en CT. I, 9, 10 ss.; Cf. L. DE LA PRÉE (PRATANUS), *Actorum sacrae et oecumenicae Tridentinae synodi Epilogus*, en CT. II, 370, 25 ss.; véase la Ley del 17 de abril en CT. IV, 404, 22 ss.

(11) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 471, 13; *Diarium I*, en CT. I, 380, 36 ss.; Cf. S. MERKLE, en CT. I, 206, nota 8.

(12) CT. V, 47, 3 ss.; 64, 25 ss.

rinari explicó el día 11 del mismo mes delante de personas competentes el sentido ortodoxo de su discurso (13); el 5 disertó sobre el decreto de los libros sagrados; el 7 intervino en la determinación del día en que se había de celebrar la sesión cuarta (14); y el 8 asistió a esta sesión, en la que el General de los Servitas, Agustín Bonuccio, pronunció el discurso de regla, que fué censurado por Soto como herético. Esto fué el origen de un buen altercado entre ambos religiosos; mas todo acabó satisfactoriamente después que Bonuccio aclaró en su propia defensa el significado católico de varias frases, tocantes a la doctrina de la Iglesia, de la fe y de la confianza, que por su expresión literal pudieron haber motivado alguna sospecha (15). Continuó el segoviano sus trabajos el día 13, dando su opinión relativa al decreto *de lectoribus et praedicatoribus;* disertó el día 15 del decreto de reforma (16), y recibió el 27 y 28 en consulta a Massarelli, que, en nombre de los Cardenales presidentes, le pidió las razones que comprueban la paternidad jeronimiana de la Vulgata (17).

También el mes de mayo nos presenta algunas muestras de la laboriosidad del dominico; así, los días 18, 20 y 21 emitió su voto a propósito del decreto *de lectoribus et praedicatoribus sacrae scripturae,* y el 28 habló por primera y última vez en una de las congregaciones preparatorias de la quinta sesión, destinada a la doctrina del pecado original (18).

Observe ahora el lector que el día 17 de junio, en que se tuvo esta última sesión, Soto estuvo ausente. Las actas callan su nombre y el de Carranza en la lista de los asistentes a la ceremonia. Seis teólogos menores dominicos—Catarino, Juan de Udine, Marco Laureo, Jorge de Santiago, Jerónimo de Oleastro y Gaspar de Reyes—son los únicos citados por el secretario (19). Entre los

---

(13) MASSARELLI, *Diarium III,* en CT. I, 535, 20 ss.; Cf. S. EHSES, en CT. V, 67, nota 1.

(14) CT. V. 71, 30; 85, 35 ss.; 87, 24 s.

(15) MASSARELLI, *Diarium III,* en CT. I, 535, 25 ss. y 36 ss.; 536, 1 ss.; 538, 6 ss.

(16) CT. V, 108, 36 s.; 109, 29 s.; 110, 10; 111, 10 y 33 s.; 112, 40; 119, 1 ss.

(17) MASSARELLI, *Diarium III,* en CT. I, 542, 5 ss. y 11 ss.

(18) CT. V, 146, 36 s.; 148, 15 s.; 149, 25 s.; 150, 1 ss.; 157, 15; Cf. H. SEVEROLI, *op. cit.,* en CT. I, 60, 38 ss.; 169, 25 s.

(19) CT. V, 255, 38 ss.

Padres no se le cita al teólogo salmantino. ¿Qué había pasado? Ya el 23 de mayo había dicho el Cardenal Pole a Massarelli que Soto había sido llamado a Roma al capítulo general de su Orden. Ahora bien: ¿cuándo fué a Roma? Respondemos que, habiendo hablado el 28 de mayo y callando las actas su nombre a partir de la congregación del 31 del mismo mes, podemos concluir con bastante probabilidad que emprendió su viaje a la Ciudad Eterna entre las dos fechas indicadas o poco más tarde. Su presencia en Roma por este tiempo es acusada por López; allí asistió, como definidor de la Provincia de España, a la elección de General; y de allí regresó a Trento, según unos, en julio, y según otros, en agosto, como Vicario de Romeo, que por el momento, detenido por sus negocios, no podía acudir al concilio (20).

* * *

Examinemos ya el influjo de Soto en las deliberaciones y decisiones tridentinas referentes a la doctrina de la justificación. La fecha del 21 de junio de 1546 señala el comienzo de las investigaciones sinodales de este importante dogma. Haciendo gala de gran dinamismo, para el 28 de ese mes habían ya los teólogos menores roturado el terreno en seis congregaciones y preparado la materia de suerte que los Padres pudieron dar principio el 5 de julio a una serie de congregaciones generales, cuyo fin era tentar todos los puntos del proceso justificativo; por este procedimiento pensaban los legados dar cima al difícil problema de promulgar un decreto sobre un tema tan complicado como el de la justificación, que por primera vez era tratado conciliarmente en la historia de la Iglesia (21).

Habían celebrado ya los Padres ocho congregaciones, si hemos de creer al documentado Severoli, cuando, al final de la octava, el día 13 de julio, manifestó el primer presidente, Del Monte,

---

(20) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 550, 11 ss.; J. LÓPEZ, *Historia General de Santo Domingo y de su Orden*, parte IV, Valladolid, 1613, p. 285; Cf. F. EHRLE, S. J., *op. cit.*, p. 36. EHSES, movido por el testimonio de Pole, dió en CT. V, 164, nota 1, como fecha de la partida de Soto el 23 de mayo; pero se corrigió en CT. V, 1069, índice, en la palabra *Sotus*, poniéndola en los últimos días del mismo mes.

(21) CT. V, 257, 1 ss.

su deseo de escuchar al día siguiente a algunos *doctos teólogos*, y entre ellos a Soto. El día 14 hablaron, según las actas y Severoli, Catarino, Carranza y el General de los Capuchinos, Bernardino Astense, que no tenía voto en las congregaciones de los Padres. Soto, prosigue Severoli, se abstuvo de hablar, dando por excusa que no había previsto bien lo que había de decir. Las actas no citan para nada el nombre de Soto ni el día 13 ni el 14; y únicamente se afirma en ellas que el Cardenal Del Monte expresó su voluntad de oír a Catarino, a Carranza y a otro *cierto teólogo*, sin determinar quién era (22). Ehses tiene por erróneos estos datos, que el promotor da del segoviano, porque todo induce a creer que Soto estaba ausente de Trento en este tiempo—pues en los diarios de Massarelli no se lee su nombre hasta el 23 del inmediato agosto—y porque, aunque estuviese en Trento, no tenía motivo para hablar por vía extraordinaria mientras se celebraban las congregaciones de Padres, puesto que podía intervenir en ellas fácilmente cuando le tocase el turno, ya que gozaba prácticamente de voto, al menos consultivo, en esas reuniones (23). Este juicio de Ehses adquiere mayor fuerza si se considera que las actas nada dicen de nuestro teólogo hasta el 9 de octubre siguiente; y eso que varias veces podían haberle mencionado al tocarle la vez de pronunciar sus discursos y votos el 13 de julio en la discusión del primer estado del proceso justificativo, el 23 del mismo mes en el debate del segundo y tercer estado de dicho proceso, el 28 próximo en la votación de fijación del día de la sesión y el 13 y 17 de agosto en el examen que hicieron los Padres de la primera forma de decreto (24). Es verdad que tampoco le citan las actas en la congregación del 28 de agosto, que versó sobre el problema de la certeza de la gracia; y, sin embargo, consta con certeza que para esa fecha estaba en Trento (25). Con todo, que

---

(22) H. SEVEROLI, *op. cit.*, en CT. I, 89, 18 ss. y 24 s.; Cf. las actas en CT. V, 332, 27 ss.; 336, 28 ss. Si Soto fué de los escogidos por Del Monte, su raro talento dió pie a la elección, como se desprende de una carta del 13 de julio, dirigida por los legados al Cardenal de Santafiora, donde dice: *Nè per noi il di de domani sara vacuo, anzi havemo ordinato di udire alcuni theologi di più famosi che sian qui...* (CT. X, 559, 3 ss.).

(23) S. EHSES, en CT. V, 332, nota 7.

(24) CT. V, 332, 27 ss.; 371, 5 s.; 396, 20 s.; 405, 1 s. 410, 10 s.

(25) CT. V, 419, 35 s. A contar del 28 de agosto hasta el 9 de

un día faltase a la congregación, por enfermedad o por otra razón, se explica; pero que estuviese en Trento desde el 13 de julio y no se anotase nada de él, ni en los diarios ni en las actas durante más de un mes, allí donde la citación parece que no puede omitirse, no favorece mucho la tesis de Severoli. No es, a pesar de todo, imposible esta tesis; pudo una enfermedad, de que no tenemos noticia, u otra causa para nosotros desconocida, apartarle de los medios conciliares.

Quede, pues, como conclusión de lo dicho, que no consta con certeza que Soto fuese testigo presencial de las discusiones tridentinas sobre la justificación en los dos primeros meses de su desarrollo; que hay razones muy sólidas para juzgar que no lo fué, y que, por lo menos, se puede dar por segura su escasa participación en las mismas en el primer tercio de los preparativos de la esperada sesión sexta.

El verdadero influjo del segoviano se dejó sentir vivamente a contar del 23 de agosto, como lo demuestra la serie de visitas que, en nombre de los legados, le hizo Massarelli, consultándole siempre de cosas relativas a la elaboración del decreto. He aquí la descripción que de ellas nos hace el secretario. Dice así en su diario el día 23 de agosto:

Rmi. DD. legati fuerunt insimul apud Rmum. D. de S. Cruce, et miserum me ad D. episcopum Bossanensem pro suo famulo, qui de eo conquerebatur propter salarium, etc. Qui retulit mihi rem qualiter se habebat, *et de decreto Sotto*, etc. Quae ipsis Rmis. legatis retuli (26).

Merkle interpreta este testimonio diciendo que se trata o de algo que Soto dijo sobre el decreto o, quizá también, de un decreto preparado por él. Aimé Viel pretende que aquí se refiere el texto a un verdadero decreto de la justificación, escrito por el dominico. No es imposible esto último, puesto que es cosa cierta que varios teólogos del concilio elaboraron su propio decreto, como

---

octubre no hay razón para que se le nombre en las actas, puesto que en esa época no le tocó la vez de hablar en el concilio, que se reunió pocas veces por entonces a causa de motivos que no son del caso describir.

(26) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 569, 20 ss.

lo afirmó solemnemente en la congregación del 13 de agosto el Cardenal de Jaén Pedro Pacheco. Se conocen decretos originales de Andrés de Vega, Alfonso Salmerón, Cornelio Musso y Jerónimo Seripando (27). Pero no sabemos con seguridad lo que hay sobre el decreto de Soto, porque no conocemos el escrito del dominico ni tenemos de él otra referencia que la dicha.

Massarelli vuelve a escribir en su diario el 31 de agosto:

Fui ostensum *decretum* fratri Io. Pattis et *fratri Sotto* super iustificatione.

El 1 de septiembre añade:

Fui *ad fratrem Sotto* mane cum Cino propter notationes *decreti*.

Continúa el 16 de septiembre, diciendo:

Fui *ad Sottum* bis, ad archiepiscopum Gallum, et generalem Servorum; quibus dictum *decretum* ostendi.

El 17 de septiembre anota:

Fui ad Generalem Servorum mane propter *decretum*, et notationes suas accepi et cardinali ostendi, cum quo fui per 3 horas, et *cum fratre Dominico Sotto* hora 18.

Y prosigue así el 18 del mismo mes:

Fui *ad Sottum* pro *decreto*, et ad episcopos Minoriensem et Salpensem (28).

Nótese que todas estas citas demuestran la gran eficacia y labor conciliar de nuestro hombre precisamente durante el perío-

(27) S. MERKLE, en CT. I, 569, nota 7; AIMÉ VIEL, O. P., *loc. cit.*, en «Revue Thomiste», t. XIV, 1906, p. 188; CT. V, 405, 6 ss.: *Item, inquit* [Giennensis i. e., Pacheco], *quia intellexi, quod aliqua decreta sunt confecta, bonum esset, quod illa etiam legerentur et quod melius videretur, examinari et discuti posset.* Véase el decreto de MUSSO en CT. V, 428, 1 ss.; los de SERIPANDO en CT. V, 821, 1 ss.; el de SALMERÓN en CT. XII, 658, 14 ss.; y el de VEGA en CT. XII, 637, 9 ss.

(28) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 571, 9 y 10 s.; 574, 12 s., 15 s. y 20.

do de preparación de la segunda forma de decreto, que se leyó el día 23 de septiembre, y se llegará á la convicción de que Soto, si no entró a formar parte de la comisión de acomodación del decreto, prestó cuando menos a ella y á los legados su valiosa ayuda.

Todas estas consultas tenían su verdadera causa en la alta estima que del doctor salmantino se habían formado los Cardenales presidentes; estima que podrá apreciarse de nuevo en otro hecho que nos narra Massarelli en su citado diario. Había pedido el teólogo dominico a los legados el 15 de septiembre un documento que habían de dirigir a la Universidad de Salamanca, dando fe en él de su permanencia en Trento hasta el presente y en lo futuro por considerarla útil al concilio. Estos, viendo muy justificada la petición, expidieron cartas al Rector y a la Universidad en el sentido de la demanda (29). Ni sólo fué esto; porque el 7 de octubre salió un documento, firmado en Roma, por el que Su Santidad concedía a Soto que el tiempo empleado en el concilio se le computase como tiempo de servicio útil en la facultad Salmantina, donde llevaba más de catorce años de catedrático de vísperas: de modo que, al llegar a los veinte años de enseñanza —contado lo pasado en Trento—, pudise ser jubilado, conforme a los estatutos de la Universidad, con todos los beneficios y derechos debidos a los Maestros que ocuparon la cátedra por espacio de veinte años (30).

Mas volvamos de nuevo a los asuntos sinodales. Las disputas entre los Padres a propósito de la segunda forma comenzaron el 1 de octubre. El primero en emitir su voto fué Pacheco, que aseguró no encontrarse preparado, y dijo que no pensaba dar su parecer hasta haber escuchado la opinión de Domingo de Soto. La razón de este proceder nos es desconocida. Cuenta Severoli que al oír esto Del Monte se volvió hacia el arzobispo de Aix, Antonio Filheul, a quien tocaba hablar después del de Jaén, dándole el uso de la palabra, a pesar de que se hallaba el segoviano entre los concurrentes (31). Hubo, pues, de contentarse el Cardenal español con esperar hasta el 9 de octubre, en que hizo el dominico un

(29). Massarelli, *Diarium III*, en CT. I, 574, 5 ss.; Cf. Ehses, en CT. V, 1.041, nota 3.

(30) S. Ehses, en CT. V., p. LIII, n. 24.

(31) CT. V, 442, 18 ss.; Cf. H. Severoli, *op. cit.*, en CT. I, 103, 18 ss.; S. Ehses, en CT. V, 442, nota 3.

largo discurso, del que solamente conservamos un esbozo. Satisfecho Pacheco, dice Severoli, habló el día 11 siguiente, *et imprimis firmavit, quae a Soto dicta fuerant* (32).

Terminada la discusión de la segunda forma, dieron comienzo el 15 de octubre las grandes congregaciones de los teólogos menores sobre la justicia imputativa y la certeza de la gracia, que fueron, sin género de duda, las más importantes de todas por lo que hace al examen profundo y serio de esas dos cuestiones. Fueron diez las reuniones y acabaron el día 26 de dicho mes. Soto no tomó parte activa en ellas por pertenecer a las congregaciones de Padres; pero es probable que en ese tiempo vivió en Trento, pues el 29 próximo tomó parte en la congregación general; de donde se deduce que no tuvo dificultad para asistir a las mismas y enterarse de lo discutido (33). Sin embargo, no nos parece probable que acudiese de espectador a estas congregaciones, si nos atenemos al contenido de un texto de su Apología, donde trata de probar que el estado de la cuestión de su teoría de la certeza de la gracia es idéntico al propuesto por el concilio. He aquí la cita:

Quaestio ergo est, utrum valeat homo citra speciale revelationis privilegium de communi lege habere tantam certitudinem se esse in gratia, quanta est fides catholica. Et infra. Sola ergo constituitur quaestio de certitudine fidei catholicae, illiusve simili. Tu [Catharine] contendis numquam sub tali titulo fuisse agitatam quaestionem inter catholicos. *Ego vero numquam interfui in congregatione theologorum, sed aio meipsum te praesente in congregatione Synodi, cum de hac re dicerem, sic quaestionem explicuisse* (34).

---

(32) CT. V, 491, 11 ss. y 24 ss.; Cf. H. SEVEROLI, *op. cit.*, en CT. I, 106, 1 ss. Según éste, los dos oradores del día 9, Bonuccio y Soto, lo hicieron *uterque bene et accomodate.*

(33) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 582, 29.

(34) *Apología* FRATRIS DOMINICI SOTO... *qua reverendo patri Ambrosio Catharino... de certitudine gratiae respondet*, Antuerpiae 1550, p. 246 b. Catarino le echó en cara que se hubiese atrevido a poner este estado de la cuestión contra algunos teólogos católicos, que vieron los debates tridentinos sobre la certeza de la gracia, siendo así que no asistió él a las controversias en que aquéllos tomaron parte. Dice así el Obispo de Minori, respondiendo al texto que hemos citado de la Apología: *Haec tu Soto in catholicos tam secure eorum sententiam recitasti, quorum tamen disputationibus te nom interfuisse, ip-*

El testimonio transcrito se refiere a las congregaciones de teólogos antes citadas, porque no hubo otras que tratasen el problema de la certeza desde el punto de vista de la posibilidad de la misma, tal cual se describe en las palabras del dominico.

Las observaciones de los Padres a la segunda forma demostraron que era preciso reformarla. Desde el 12 de octubre se trabajaba por orden de Del Monte en su arreglo y, después de muchos días de labor en los que se señaló el influjo de Seripando, pudo leerse el 5 de noviembre a los conciliares la tercera forma del decreto. No tenemos datos que nos hagan ver la parte que a Soto le pudo caber en la corrección de la segunda forma. Sobre el decreto recientemente leído y, al mismo tiempo, sobre los artículos de la justicia imputativa y de la certeza de la gracia empezaron los Padres a dar sus dictámenes el día 9 de noviembre. Como se deja fácilmente entender, estos dictámenes sobre la certeza no alcanzaron la extensión de los dados por los teólogos menores, porque los Padres tenían más cuestiones que examinar; pero sus congregaciones de la forma tercera marcan el punto cumbre, en los que atañe al estudio integral de nuestro problema, entre las celebradas por los que gozaban de voto deliberativo en la asamblea. Notemos bien ahora que para el dicho día 9 había llegado ya Romeo al concilio y que, por lo tanto, cesaba Soto en su mandato de suplencia, no pudiendo en adelante dar su voto en las congregaciones de Padres. ¿Cuándo llegó Romeo a Trento? Ciertamente el día 5 de noviembre figuró en la congregación entre los seis Generales. Ehses supone que entró a fines de octubre y Ehrle apunta a los primeros días de noviembre. Nosotros creemos acertar poniendo esta fecha antes de ese día 5 y después del 29 de octubre, en que aun Soto suplió a su General (35). No consta, pues, que se hallase el segoviano en las juntas que disputaron de la tercera forma y de la certeza de la gracia, a pesar de que en el autógrafo del voto de Seripando, pronunciado el 26 y 27 de noviembre como contestación a esa forma, se anota al margen de uno de los argumentos: *Argumentum tertium. Sottus theolo-*

---

semet confiteris in Apologia (*Disceptationum reverendi Patris* F. Ambrosii Catharini... *Ad R. P. Dominicum Soto... super quinque articulis. De certitudine gratiae...*, Romae, 1551, f. 4r).

(35) Massarelli, *Diarium III*, en CT. I, 584, 5; Cf. CT. V, 634, 21; S. Ehses, en CT. V, 673, nota 16; F. Ehrle, S. J., *op. cit.* p. 38.

gus (36); no consta, repetimos, porque esto solamente quiere indicar la paternidad del argumento empleado por el General de los Eremitas de S. Agustín, que pudo entresacarlo de alguno de los escritos de Soto o de alguna conversación privada con él; no consta, porque el secretario tenía mucho cuidado al redactar las actas en estampar los nombres de los que habían hecho uso de la palabra, y nada apuntó del dominico, ni siquiera su nombre; no consta, en fin, porque Romeo dió su voto el 24 de dicho mes, y no había por qué permitir inmiscuirse en el debate al que no era más que un suplente suyo. Entonces, ¿cómo afirma el mismo Soto en el pasaje poco ha copiado de su Apología: *sed aio meipsum te praesente in congregatione Synodi, cum de hac re* [de certitudine gratiae] *dicerem, sic quaestionem explicuisse?* ¿A qué congregación puede referirse este dato? No lo sabemos de cierto; puede ser que aluda a la del 9 de octubre, en la que pronunció el largo discurso de que antes hemos hablado y del que no poseemos el original. Ese día, al disertar de todo el problema justificativo, pudo hacer algunas reflexiones de la tesis de la certeza, que para entonces atraía mucho la atención de los conciliares; y ese día pudo acudir Catarino entre los Padres y, por consiguiente, pudo Soto decir en su Apología *te praesente* por haber sido preconizado aquel obispo de Minori el 27 del pasado agosto. Nosotros nos inclinamos a creer, por las razones indicadas, que no dijo palabra en estas juntas, ni a título de sustituto de Romeo—lo cual es cierto—, ni a título de invitación personal —lo cual nos parece más probable.

La última noticia oficial ,que del dominico tenemos, referente a su estancia y trabajos durante el período de preparación de la sesión sexta, nos la ofrece el secretario, cuando nos dice en un diario:

> Excerpsi censuras super *novo decreto* datas a patribus, fuique *ad Sottum*, ut eius sententiam super *eodem decreto* intelligerem (37).

Esto era una deferencia de los legados, que, al no poder oír

---

(36) *Bibliot. Nation. Neap.*, IX. A. 50, f. 198r.
(37) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 584, 28 s.

en público el parecer del teólogo salmantino, no quisieron desconocer su opinión privada en negocio tan importante.

Al llegar aquí se imponen estas preguntas: ¿asistió Soto a todas las congregaciones que tuvieron lugar hasta el 13 de enero de 1547, en que se publicó la forma definitiva del decreto de la justificación?; ¿vivió en Trento durante todo este tiempo? Al Cardenal Ehrle le cuesta creer que abandonase el concilio antes de ese día, porque en ese período de tiempo se estudiaron con toda intensidad las cuestiones de la justificación y porque precisamente entonces estaba ocupado en la composición de su excelente obra *De natura et gratia,* que versaba en gran parte sobre el tema entonces discutido; pero, dado el silencio de Massarelli por espacio de más de dos meses, su ausencia le parece muy probable. Aimé Viel sostiene que el dominicio permaneció en el concilio hasta el día de la sesión; y el silencio de los documentos oficiales lo explica por la llegada del General de su Orden, que dejaba al segoviano vacante en su puesto de Vicario, quedando por lo mismo un poco en olvido. al quitársele el más honorífico de sus títulos. Ehses, por el contrario, tiene por cierta la partida del doctor salmatino poco después del 11 de noviembre, y da por razón, además del silencio del secretario, que entre los nombres de los concurrentes a la sexta sesión no se nombra el suyo (38).

Por nuestra parte damos esta respuesta a las preguntas que nos hemos hecho: 1) El silencio de las actas en los dos meses de trabajos conciliares que siguieron al 11 de noviembre. puede compaginarse con la permanencia de Soto en la asamblea, puesto que como teólogo del Emperador pudo quedarse en el concilio, sin tener por eso que ser citado, ya que en ese lapso de tiempo solamente se reunieron congregaciones de Padres, a las que no podía ir con participación activa por haber cesado en su cargo de Vicario.—2) El silencio en los diarios no se explica tan bien, supuesta su permanencia en Trento, habiendo sido tan citado en ellos en los dos meses precedentes; ni vale decir que no fué consultado, porque consta del gran aprecio, que siempre conserva-

(38) F. Ehrle, S. J., *op. cit.*, p. 38; Aimé Viel, O. P., *loc. cit.*, en «Revue Thomiste», XIV, 1906, p. 190; S. Ehses, en CT. V, p. LIV, nota 1.

ron para con él los prelados y los legados y de la gran utilidad de su recto criterio en las grandes decisiones tomadas en los dos últimos meses.—3) El silencio de las actas en el día preciso de la sesión no se explica sino diciendo que estaba ausente o enfermo; de esta posible enfermedad no tenemos ninguna referencia.—4) Todo lo dicho induce a opinar que Soto salió de Trento antes del 13 de enero y, muy probablemente, poco después del 11 de noviembre.—5) Es cierto que durante alguna temporada del año 1547 vivió el dominico en Venecia, como se colige del prólogo de la segunda edición de la *Deliberatio in causa pauperum*, editada en ese mismo año en la referida ciudad juntamente con el libro *De natura et gratia*, donde dice: *Cum ex Concilio non nihil me negotii Venetias coegisset* (39); lo cual favorece la precedente conclusión.

Resumiendo nuestro estudio, podemos afirmar lo siguiente: 1) Queda incierto y aun improbable el influjo de Soto en los dos primeros meses de las deliberaciones hasta el 23 de agosto. 2) Es asimismo incierta y aun improbable la estancia del dominico en el concilio en los dos últimos meses, a partir del 11 de noviembre.—3) Intervino en los dos meses intermedios de septiembre y octubre en su puesto de suplente del General de dos maneras: a) en las reuniones públicas, como uno de tantos Padres; b) en privado, moviéndose grandemente en el negocio de la redacción del decreto, siendo consultado por los presidentes como el que más pudiera serlo y gozando de su estima de modo muy marcado. Estas distinciones y la amistad de los Padres fueron instrumentos muy valiosos, de los que pudo servirse para enterarse de la marcha de los asuntos conciliares.—4) En lo tocante a la tesis tridentina de la certeza de la gracia: a) no parece haber presenciado, conforme a lo dicho arriba, las congregaciones del 13 y 17 de agosto, que abordaron un poco rudimentariamente este tema; b) tampoco es citado por las actas en la congregación del 28 de agosto, que agitó este problema, no de modo doctrinal, sino bajo el aspecto de la conveniencia de condenar solamente la tesis luterana de la "Heilsgewissheit"—que sostenía la *necesidad* de la certeza de fe en el propio estado de gracia—, o decidir además algo sobre la *posibilidad* de esa cer-

(39) F. EHRLE, S. J., *op. cit.*, p. 39.

teza—dentro de lo cual podían caber disputas entre los católicos—; c) es improbable que asistiera a las famosas controversias de la certeza mantenidas por los teólogos menores en el mes de octubre; d) la misma censura de improbabilidad hay que dar a su presencia en las congregaciones de noviembre, en que dieron los Padres sus votos a propósito de la certeza; e) dígase lo propio de su asistencia a la congregación general del 17 de diciembre, dedicada toda ella al asunto que nos ocupa; f) y añádase con toda seguridad que no formó parte de la decisiva congregación de prelados teólogos, tenida el 9 de enero de 1547, de la que salió para el decreto definitivo la frase que resume toda la mente tridentina, y dice así: *...cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum* (40); g) queda, por lo dicho, probablemente excluído de las grandes juntas tridentinas, que debatieron de la certeza y, lo que es más de doler, por lo que hace a Soto como intérprete del decreto de la justificación, no es testigo directo de las decisivas determinaciones del concilio, que fueron la causa del decreto aprobado el 13 de enero. Pudo, sin embargo, enterarse por vía indirecta del estado de la cuestión, tal cual apareció en octubre y noviembre, lo suficiente para ver por dónde respiraban los dos bandos contendientes conciliares; y pudo, por cartas o testimonios de testigos directos, llegar a saber de manera más indirecta el valor de la decisión tridentina. Esto es todo lo que se puede decir del segoviano, como testigo autorizado de lo acaecido en Trento en la cuestión de la certeza de la gracia, que fué, en opinión del mismo Soto, *la más larga y más molesta disputa de todas las del Santo Concilio* (41).

Por lo demás, no es necesario ponderar aquí su autoridad como teólogo particular, puesto que todo el mundo ve en él con razón uno de los mejores teólogos de su siglo.

---

(40) CT. V, 402, 1 ss.; 408, 4 ss.; 418, 1 ss.; 523, 11 ss.; 642, 1 ss.; 727, 1 ss.; 772, 10 ss.

(41) *Apología* FRATRIS DOMINICI SOTO..., Antuerpiae, 1550, p. 239 a.

2.—AMBROSIO CATARINO, O. P. (42)

Siena vió nacer a Catarino, en fecha desconocida, que unos ponen en 1483; otros, como Schweizer, en 1484, y otros, como Quétif, Hurter y Merkle, en 1487 (43). Antes de ingresar en la Orden Dominicana se había dedicado con verdadero ardor a estudios de orden jurídico y había regentado en Siena una cátedra de derecho, contando entre sus discípulos a Juan María del Monte, futuro Cardenal, legado tridentino y Papa Julio III. Al tomar el hábito de Santo Domingo cambió su verdadero nombre, Lancelote Politi, en Ambrosio Catarino, para ponerse bajo la protección del siervo de Dios Ambrosio Sansedoni y de Santa Catalina de Siena. Ya desde el año 1520 comenzó una serie de publicaciones de carácter polémico y doctrinal contra Martín Lutero, Bernardino Ochino y el Cardenal Cayetano; publicó numerosos opúsculos de la presciencia y providencia de Dios; de la predestinación, pecado original, Inmaculada Concepción, gloria de Jesucristo y de la Virgen; de la muerte, juicio y resurrección de los hombres; del premio de los buenos y suplicio de los malos; del estado futuro de los niños; de la invocación de los santos y de otros temas. El 12 de mayo de 1545 llegó a Trento, donde era ya conocido como hombre docto, en frase del secretario, y donde siempre fué honrado por los legados y prelados (44).

* * *

(42) Cf. CT. I-XIII, índice, en la palabra *Catharinus;* J. QUÉTIF, O. P.—J. ECHARD, O. P., *op. cit.*, t. II, p. 144 ss.; J. SCHWEIZER, *Ambrosius Catharinus Politus* (1484-1553) *ein Theologe des Reformationszeitalters. Sein Leben und seine Schriften*, en «Reformationsgeschichtliche Studien und Texte», Heft 11 u. 12, Münster i W., 1920; M. M. GORGE, O. P., *Politi Lancelot*, en DTC (= *Dict. Théol. Cath.*, ed. A. VACANT), t. XII, col. 2.418 ss.; P. MANDONNET, O. P., *La théologie dans l'ordre des Frères Prêcheurs*, en DTC., t. VI, col. 912 ss. Véase más bibliografía en estos escritores.

(43) S. EHSES, en CT. IV, 583, nota 2. QUÉTIF-ECHARD, HURTER y MERKLE, dicen que el dominico italiano murió en 1553, a los setenta años, lo cual contradice a la tesis que ellos sostienen acerca de la fecha del nacimiento de Catarino, pues la ponen en 1487. Tampoco parece conformarse esta fecha con las palabras *ego seniculus*, que dijo el sienés en su discurso pronunciado en el concilio el día 4 de febrero de 1546, pues las habría dicho a los cincuenta y nueve años de su edad (CT. IV, 583, 6).

(44) MASSARELLI, *Diarium I*, en CT. I, 187, 7 s.: *Venne in Tren-*

En este año de 1545 son poquísimas las noticias que de él nos dan los documentos conciliares. Así, el día de San Pedro le vemos acudir con otros miembros del concilio a la misa celebrada en la catedral, y el 26 de noviembre le encontramos ya en Venecia, según lo asegura uno de los diarios (45). No queremos pasar por alto una prueba de aprecio que en este corto espacio de tiempo le dieron los presidentes Del Monte y Cervini, al proponerle, en carta al cardenal Farnese, del 26 de agosto, para maestro del Sacro Palacio. Las razones de orden moral, religioso y científico en que apoyan su petición son en extremo honrosas para el dominico sienés. Júzguelo el lector por este párrafo:

.Havemo inteso, che Dio ha chiamato a se il *mastro sacri palatii*. Quando V. Rma. et Illma. Sria. si degnasse d'operarsi con N. Sre., *che quel luogo fosse dato a frate Ambrosio Politi da Siena, semo certi che farebbe una opera molto meritoria appresso Dio et gli homini del mondo. Della dottrina sua salda et inconcussa, charità et zelo dell'incremento della fede et religione christiana, reverentia verso la sede apostolica possono far testimonio molti suoi volumi. Della integrità della vita potemo far testimonio tutti.* Quanto ancora tornasse ben di havere qui una persona tanto catholica et essercitata contra gli heretici con qualche grado et titolo honorevole, lassaremo considerare alla prudentia di V. Rma. et Illma. Sria. Finalmente glie lo recommandamo quanto saremo noi stessi (46).

---

to fra Ambrogio Sanese dell'ordine de'Servi, homo dotto et di reputatione. Cf. S. MERKLE, que corrige este descuido del secretario en decir que era servita (CT. I, 187, nota 2).

(45) MASSARELLI, *Diarium I*, en CT. I, 212, 8; *Diarium III*, en CT. 335, 4; Cf. S. MERKLE, que copia un trozo de una carta de Cochlaeus a Cervini, en la que se dice que Catarino no estaba en Trento el día 13 de noviembre por haber partido para Venecia (CT. I, 335, nota 1).

(46) CT. X, 183, 13 ss.; Cf. G. BUSCHBELL, que edita una carta del Vicario Francisco Romeo, escrita al Papa desde Trento el 28 de agosto de 1545, por la que se ve que no fué grata al Vicario la propuesta de los legados. Copiamos un pequeño pasaje para que se ponga de manifiesto el sentir de Romeo con relación a las posibilidades de teólogo del dominico sienés: *Qui si è parlato, chè alcuni dèlli Sri Legati hanno proposto* [maestro di s. palazo] *Fr. Ambrosio Catharino da Siena et molto supplicato per lui. Pater Sanctissime io cognosco benissimo il docto padre, il qualè certamente è buono et docto, ma non è scolastico nè apto allè dispute theologali, cum sit potius iurista. V. Stà. è prudentissima nè gli mancha conssiglio et parèr in tale ne-*

De vuelta de la ciudad del Adriático, le hallamos en el concilio durante todo el año 1546, en el que trabajó incansablemente. Ya el 4 de febrero, dice Severoli, tuvo el honor de pronunciar en la tercera sesión el discurso de tabla, calificado por el citado comentarista de *docto y lleno de piedad* (47). Poco después, el 22 del mismo mes, predicó en la iglesia de la Trinidad en presencia de los legados y de unos pocos prelados. Fué elegido el día 5 de marzo, juntamente con los menores observantes Alfonso de Castro y Ricardo Le Mans (Cenomanus), para formar parte de la comisión de recolección y expurgo de los abusos referentes a las Sagradas Escrituras; y no omitieron las actas el llamarlos *viros doctrina insignes*. En ese mismo mes predicó nuestro teólogo, por consejo de los Cardenales presidentes, en la iglesia de la Trinidad, los lunes, miércoles y viernes; y tuvo por oyentes a dichos legados los días 12, 15, 17, 19, 22 y 24. Más tarde, en presencia del dominico italiano, transformaron estos últimos, durante la noche del 5 al 6 de abril, el decreto sobre los libros sagrados, y adaptaron el 17 del mismo mes el decreto sobre los abusos, conforme a los dictámenes emitidos por los Padres en la congregación general (48). Desde esta última fecha hasta el 13 de julio, solamente sabemos que Ambrosio asistió a la sesión quinta, el día 17 de junio (49).

* * *

La actuación del sienés en lo relativo al tema de la justificación fué considerable. Sabemos, por las páginas precedentes, que, siendo simple teólogo menor, habló el 14 de julio, gracias a un deseo manifestado por Del Monte el día 13 anterior, en tiem-

---

gotio, maxime col Rmo. card. S. Sylvestro, et mi confido che eleggerà uno che habbi a essere ad honore di tanto officio et della mia religione, etc. (CT. X, 183, nota 4.)

(47) H. Severoli, *op. cit.*, en CT, I, 27, 35 ss.; Cf. Massarelli, *Diarium II*, en CT. I, 434, 15; *Diarium III*, en CT. I, 476, 7 ss. Las actas confirman el parecer de Severoli cuando dicen *Vener. frater Ambrosius Catharinus Politus ord. Praed. habuit orationem satis piam et luculentam* (CT. IV, 579, 13 s.).

(48) CT. V, 27, 34 ss.; Massarelli, *Diarium II*, en CT. I, 436, 1 ss.; *Diarium III*, en CT. I, 511, 38; 512, 24; 515, 3; 516, 34; 518, 21; 528, 11; 533, 14 s.; 537, 22 ss.; H. Severoli, *op. cit.*, en CT. I, 36, 6.

(49) CT. V, 255, 38.

po destinado a congregaciones de Padres; y tenemos conocimiento de que cumplió su cometido *docte sane et erudite*, en opinión de Severoli, y *pie et catholice*, según frase de las actas (50). No conocemos cuáles fuesen los servicios de Catarino en el mes que siguió a esta intervención; lo cierto es que poseemos una carta de los presidentes al Cardenal Guido Ascanio Sforza de Santafiora, firmada el 14-15 de agosto siguiente, en la que pedían con urgencia para el dominico italiano una mitra, dando estas razones: que así lo deseaban muchos de los Obispos del concilio, y en especial el Cardenal Pacheco; que Catarino era persona de categoría y muy bien calificado por todos, objeto del amor de todos los católicos y del odio de todos los herejes; que el sínodo murmuraba de las anteriores promociones, y que en tiempos tan necesitados de buenos Obispos se debían proveer las diócesis teniendo más cuenta con las iglesias que con las personas (51). El hecho no se dejó esperar. El 27 del mismo mes contestaba el de Santafiora a los legados que en la mañana de ese día había promovido Su Santidad a Mgr. Pighi para la iglesia de Aliphi y a Catarino para la de Minori (52). Agradecidos los presidentes al de Santafiora, le respondieron con una carta, fechada el 1-2 de septiembre, de la que entresacamos estas palabras, de gran alabanza para el nuevo preconizado:

Havemo et molto volontieri ammesso Monsr. Jacomello all'officio... et similmente inteso con grandissimo piacere *la promotione* di Monseñor Pighino et *di frate Ambrosio, honorevole a S. Beatitudine et de grandissima satisfattione a tutto il sinodo et d'aiuto non picolo a noi.* Ne basciamo il piede a S. Sta., pregando Dio, che li conceda di poter fare molte promotioni simili (53).

La primera intervención tridentina de Catarino como Obispo la tuvo el 6 de octubre, en una de las congregaciones destinadas al estudio de la segunda forma del decreto; las actas no

(50) H. Severoli, *op. cit.*, en CT. I, 89, 24; Cf. CT. V, 336, 31 s. Véase la nota 22 de este trabajo.

(51) CT. X, 607, 24 ss.

(52) CT. X, 627, 28 ss.; Cf. G. Buschbell, en CT. X, 627, nota 4.

(53) CT. X, 636, 19 ss. Los presidentes volvieron a escribir al de Sta. Fiore el día 7 de septiembre, llenando de alabanzas a Pighi y a Catarino (CT. X, 641, 1 s.).

nos han conservado del discurso más que un sencillo esquema, del que podemos deducir que tocó en una parte de él, con bastante extensión, la tesis de la certeza de la gracia, proclamándose patrono fervoroso de la posibilidad de una certeza de fe en el propio estado de justicia. Severoli nos cuenta que el Obispo de Canarias, Antonio de la Cruz, O. M. O., había disertado largamente, antes del dominico, en pro de la incerteza, y que por eso este último se manifestó con amplias razones por la parte contraria, queriendo probar la posibilidad mencionada, aun en el caso de no entrar de por medio una revelación especial. No aseguraba Catarino que todos los justos pudiesen llegar a conseguir la certeza; pero afirmaba que hay justos que pueden llegar a poseerla sin tener una revelación particular de su propia gracia (54). A propósito de este discurso catariniano, escribieron los legados al de Santafiora este mismo día, que mandasen a Trento el mayor número de Obispos doctos y reverentes con la Santa Sede, porque serían utilísimos al concilio para el asunto de la justificación, que entonces se ventilaba, y para otros negocios del futuro; instaban al Papa por medio del citado Cardenal para que se satisficiese a esta necesidad con toda rapidez; y como argumento de la bondad de su demanda, ponderaban el discurso de Catarino, que había demostrado la gran importancia del dogma de la justificación y la necesidad de tratarlo y definirlo antes que ninguna otra doctrina (55).

La laboriosidad infatigable del Obispo de Minori y el aprecio de su trabajo brillan de nuevo en un hecho en ese mismo día 6 de octubre, puesto que en pública congregación general se leyó una serie de artículos luteranos, entresacados por él de las obras de Lutero, a quien tan bien conocía por sus escritos. Posteriormente refutó estos errores—en número de 28—en el libro segundo de su opúsculo *De considerationе et iudicio praesentium temporum libri 4*, publicado en Venecia el año de 1547 (56).

---

(54) CT. V, 471, 25 ss.; H. Severoli, *op. cit.*, en CT. I, 105, 8 ss. Del voto del Obispo canario, en el punto de la certeza, solamente conservamos este resumen: *Quod dicitur in decreto de certitudine gratiae, placet; fide logica possumus esse certi de gratia, et ex coniecturis, non autem certitudine fidei. Addatur aliqua clausula proter praedicatores, ne praedicent de hac certitudine* (CT. V, 471, 5 ss.).

(55) CT. X, 673, 42 ss.

(56) CT. V, 472, 24 ss.; Cf. S. Ehses, en CT. V, 472, nota 1.

Quizá hubo algún peligro de querer sacarle de Trento, pues el 16 de este mismo mes volvieron los Cardenales legados a escribir al de Santafiora para que aconsejase al Papa que dejase en Trento al minoriense, valiéndose de los motivos ya conocidos, a saber: que era prelado de doctrina y vida por todos aprobadas y que él podría en el concilio remediar tanta falsedad y tanta herejía como a diario se estampaba en tantos lugares, especialmente en Venecia (57).

Dados estos antecedentes, era imposible que no se consultase al nuevo Obispo, a domicilio, acerca de las cosas más graves de la insigne asamblea. En la sección dedicada a Soto hemos podido anotar la visita que le hizo el secretario, el día 18 de septiembre, por un motivo relacionado con la redacción del decreto (58). Asimismo fué consultado en privado el día 3 de noviembre, cuando se estaba elaborando la tercera forma del decreto, una vez que se vió en las congregaciones que precisaba de arreglo la segunda. Brevemente lo narra Massarelli con estas palabras:

Item fui cum card. de Monte et S. Crucis, Bituntino, Aliphitano et *Minoriensi* ab hora 23 usque 2 noctis pro *decreto* aptando (59).

El día 4 de noviembre volvió a repetirse esta reunión privada, pues nos dice el secretario:

Rmi. DD. legati fuerunt insimul cum episcopis Bituntino et *Minoriensi* super *decreto* de iustificatione etc., ab hora 15 usque 18, item a 21 usque ad 4 noctis (60).

Nótese que el 5 del mismo mes se leyó a los Padres la tercera forma, debida en gran parte, en cuanto a la materia y en cuanto a la expresión, al ingenio de Seripando, el cual quedó disgustado de algunas de las reformas introducidas por insinuación de algunos conciliares que ejercían influencia en los pre-

(57) G. Buschbell, en CT. X, 689, nota 3; Cf. J. Schweizer, *op. cit.*, p. 150 y 271.
(58) Véase la nota 28 de este trabajo.
(59) Massarelli, *Diarium III*, en CT. I, 583, 26 s.
(60) Massarelli, *Diarium III*, en CT. I, 583, 28 s.

sidentes (61). Sea de esto lo que se quiera, a nosotros nos importa ahora conocer el papel representado por Catarino en los negocios doctrinales del concilio, y por eso le acabamos de presentar en compañía de los dos primeros legados y de otros prelados insignes, como Pighi y Musso, laborando intensamente, durante largas horas nocturnas, con el objeto de perfeccionar el suspirado decreto.

Interesante sería, al llegar aquí, definir con fijeza cuanto en este mes de noviembre dijo el de Minori a propósito de la certeza de la gracia, en las congregaciones destinadas a examinar este problema, juntamente con la tercera forma y el tema de la justicia imputada. ¡Lástima que las actas no den más que un resumen de su voto de los días 20 y 22, por el que de nuevo volvemos a enterarnos de manera cierta, pero no muy detallada, del pensamiento catariniano, tan acérrimo defensor de la posibilidad de la certeza de fe en la propia justificación! (62).

Tampoco podemos gozar de los numerosos votos originales catarinianos pertenecientes al mes de diciembre, que es el mes en que más referencias encontramos de su continua labor de cooperación a la preparación de la sesión sexta. La tercera forma había sido censurada en varias de sus partes. De estas censuras, unas fueron definidas como de carácter leve, y fácilmente corregibles por los mismos legados, sin la ayuda de los Padres; otras, en cambio, alteraban puntos importantes, y debían proponerse a la consideración de los conciliares. Estas últimas formaban un grupo de nueve, de las cuales la octava, relativa a la cuestión de la certeza, decía así:

An assertio de certitudine gratiae eo modo, quo a Lutheranis asseritur, sit sufficienter reprobata in 9 capite doctrinae, an clariore et maiore egeat condemnatione (63).

Catarino dió su parecer sobre estas nueve censuras en la con-

(61) S. EHSES, en CT. V, 518, nota 6; 641, nota 1.

(62) CT. V, 655, 34 ss.; 656, 9 ss.; Cf. MASSARELLI, *Diarium II*, en CT. I, 450, 30; H. SEVEROLI, haciendo el recuento de estas congregaciones, nos dice: *Contra* [incertitudinem gratiae] *Card. de Monte sentire videbatur, et habebat suae sententiae assertores non paucos, et imprimis episcopum Salpensem et Minoriensem et generalem S. Francisci Conventualium* (*op. cit.*, en CT., I, 108, 27 ss.).

(63) CT. V, 687, 17 s.

gregación general del 6 de diciembre, y otorgó su *placet* a lo dispuesto en el capítulo noveno del decreto, pues él no deseaba otra cosa sino que se condenase exclusivamente la tesis luterana, dejando a la libre disputa las diferencias de doctrina de las diversas escuelas católicas (64).

Al día siguiente se dió comienzo a una serie de congregaciones generales, cuyo fin era el estudio detallado del decreto en una cuarta forma; para mayor facilidad en el logro de este empeño, no se propuso de golpe todo el decreto al examen de los Padres, pues pareció más oportuno investigar en cada congregación solamente una parte del mismo. Era esto un último esfuerzo que hacían los Padres para llegar a un acuerdo. Paralelamente a estas congregaciones generales, se tuvieron otras, en que intervenían únicamente unos pocos prelados, llamados *teólogos;* verdadera selección conciliar, ayudaban, con sus decisiones, a la asamblea general; de ellas fueron miembros los Arzobispos de Sassari y Armagh; los Obispos de Bosa, Chiron, Motula, Castellamare, Fano, Verona, Lanciano, Bitonto, Belcastro, Bertinoro, Salpe y Minori; y los Generales Romeo, Seripando y Bonuccio (65). Como puede observarse, el sienés tomó parte en las dos congregaciones. Siendo éstas las más importantes de todas las que se reunieron desde el principio de las deliberaciones sobre la justificación, porque de ellas salió el decreto definitivo, será bueno que hagamos aquí un cuadro sinóptico de aquellas a que acudió Catarino. La primera columna del cuadro indica la fecha de la congregación; la segunda declara la especie de la misma, y la tercera señala sumariamente la materia discutida. He aquí el resultado:

7	diciembre		Congr.	gen.		Cap.	1	al	5
9	»		»	»		»	»	»	»
10	»		»	»		»	6	y	7
11	»		»	»		»	8		

(64) CT. V, 690, 21 ss.

(65) Los nombres de estos prelados son, respectivamente, Salvador Alexius, Roberto Vauchop, Baltasar de Heredia, Dionisio Zannettino, Angel Pasqualis, Juan Fonseca, Pedro Bertano, Luis Lippomano, Juan Salazar, Cornelio Musso, Santiago Jacobelli, Tomás Caselio, Tomás Stella, Ambrosio Catarino, Francisco Romeo, Jerónimo Seripando y Agustín Bonuccio.

13	dicbre.	(hora 16)	Congr.	prelad.	teól.	Cap. 6
»	»	(» 21)	»	gen.		» 10 al 13
14	»	(» 15)	»	prelad.	»	» 6
»	»	(» 21)	»	gen.		» 14 » 16
15	»	(» 16)	»	prelad.	»	» 6
»	»	(» 21)	»	gen.		Cánones
16	»		»	»		»
17	»	(» 16)	»	prelad.	»	Justific. *per fidem*
»	»	(» 21)	»	gen.	»	Certeza de la gracia
18	»		»	prelad.	»	Justific. *per fidem*
21	»		»	»	»	» » »
22	»		»	»	»	» » »
23	»		»	»	»	Causa final de la justificación
28	»		»	»	»	La fe ¿es causa de la justificación?
31	»		»	»	»	Cap. 10 y 11
1	enero 1547		»	»	»	» 12 al 15
2	»	»	»	»	»	» 16
5	»	»	»	»	»	» »
6	»	»	»	»	»	Cánones
7	»	»	»	»	»	»
8	»	»	»	»	»	Cap. 6 al 8
9	»	»	»	»	»	Certeza de la gracia (66)

Después de esta ingente tarea de preparación, apareció en este mismo día 9 una quinta forma del decreto, adaptado conforme a las censuras de los Padres. Por lo que a nosotros nos importa, decía la forma en el capítulo noveno: *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum* (67). Esta expresión, fruto de la congregación de prelados teólogos del día 9, adoptada por todos unánimemente—incluso por Catarino—, y causa de alegría en todos, tanto en los partidarios de la certeza como en los del bando contrario, porque todos vieron en ella una fórmula exclusivamente condenatoria de la certeza luterana, fué combatida por el mismo Catarino en la congregación general del día 10, por

(66) CT. V, 692, 25; 694, 25; 698, 13 ss.; 702, 18; 704, 27; 707, 20; 708, 35 ss.; 710, 41; 712, 31 s.; 720, 47 s.; 725, 16 ss.; 728, 31; 731, 8 ss.; 733, 30; 735, 40; 739, 24 ss.; 741, 19 ss.; 749, 13; 752, 11; 753, 25 s.; 758, 38; 760, 18; 762, 9; 764, 1 ss.; 772, 35.

(67) CT. V, 777, 9 s.

parecerle un poco ambigua. El pedía que la palabra *valeat* fuese sustituída por el vocablo *tenetur*, para que se notase más explícitamente que no se quería condenar la opinión de ningún católico. No dieron los Padres gusto al dominico, por parecerles que su intención de reprobar únicamente al luteranismo quedaba suficientemente bien interpretada en la fórmula. Grande fué el revuelo que levantó la intervención del dominico, pero pudo pronto ponerse paz, gracias a la intervención de los Cardenales presidentes (68). Así las cosas, se presentó a la aprobación de los Padres, el día 11, toda la quinta forma. Terminada la votación, pudo decir Del Monte: *Demos gracias a Dios porque al cabo ha sido aprobado este decreto por todos, para gloria suya* (69). En efecto, todos los Padres dieron su *placet;* lo cual no fué obstáculo para que algunos Padres pusiesen pequeños reparos, como, por ejemplo, el de Minori, que pidió otra vez la sustitución del *valeat* por el *tenetur* (70). Sin cambio en esta parte, se dió por terminado el decreto el 13 de enero, en la sexta sesión, a la que asistió Catarino, contado el último entre los Obispos, por haber sido el último preconizado de los conciliares (71). Su consagración, juntamente con Sebastián Pighi, la recibió el día de Santo Tomás, 21 de diciembre de 1546, de manos del Cardenal Del Monte, quien de este modo daba al dominico una nueva muestra de estima. Un último detalle de amistad con los legados lo encontramos al sorprender al sienés en la noche de Navidad de ese mismo año cantando los maitines en el domicilio de aquéllos, en compañía del Obispo de Salpe (72).

No vamos a seguir narrando lo restante de la actividad catariniana en el concilio; hemos descrito el influjo del minoriense en la elaboración del decreto sobre la justificación, para darnos cuenta del valor de su testimonio de teólogo conciliar en el asunto de la certeza de la gracia. Siguió, por lo demás, en tiempos posteriores, gozando de la confianza de los presidentes y del

(68) CT. V, 779, 29 ss.
(69) CT. V, 785, 41 s.
(70) CT. V, 785, 32 ss.
(71) CT. V, 818, 48.
(72) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 594, 34 s.; 595, 33 ss. Queremos de paso hacer notar la laboriosidad de Catarino, al encontrarle, como hemos visto, en la Congregación de Prelados teólogos el mismo día 21 de su consagración episcopal.

Sumo Pontífice. En 1552 fué nombrado Obispo de Conza, y en 1553 fué llamado a Roma para recibir la púrpura; pero murió en Nápoles, antes de que se realizase el proyecto (73).

Todo lo anteriormente dicho nos da derecho a concluir que a Catarino ni le faltó tiempo para enterarse del problema tridentino de la certeza de la gracia, pues vió todo el debate conciliar; ni le faltó influencia para llegar a saber todo lo concerniente a dicho problema, pues fué de los más favorecidos de los directores del concilio; ni le faltó poder para alcanzar una noticia plena del mismo, pues anduvo siempre metido de por medio en toda clase de congregaciones públicas, reuniones y consultas privadas tocantes al negocio de la redacción del decreto. Su autoridad en lo que atañe a la decisión conciliar es, sin género de duda, mayor que la de Domingo de Soto.

* * *

De su autoridad como teólogo, se han formado muy diversos juicios: mientras unos le tienen por talento peligroso y raro, otros admiran en él un hombre de gran ingenio, capaz de abrir sin peligro nuevas rutas a la teología. Mandonnet hace un cuadro bastante sombrío de su valer teológico. Para él, Catarino, teólogo disidente de la doctrina dominica y creador de nuevas corrientes teológicas, privado de sentido teológico y dotado de gran audacia, concentra en sí solo todo el movimiento de deserción de la teología tradicional, representada por San Agustín y Santo Tomás; y asegurado por sus amigos y altos protectores de la corte romana, sintetiza audazmente sus nuevas teorías. No menos oscura es la pintura que hace de la actuación catariniana en el concilio, ya que Catarino, según él, es el tránsfuga dominico, llevado a Trento por su antiguo discípulo Del Monte, que fué siempre su constante protector; es el hombre inquieto que se constituyó centro de los teólogos humanistas y encontró apoyo en el poco seguro Abad de Pomposa, Luciano de Mantua; en el jesuíta Laínez, en otros conciliares, y también en el segundo legado, Cervini, manifiestamente favorable al partido catariniano, que no sabía disimular sus simpatías personales en

(73) M.-M. Gorge, O. P., *loc. cit.*, en DTC., t. XII, col. 2433.

funciones que debían haberle colocado por encima de todas las escuelas y bandos (74). Gorge, por su cuenta, apunta que no es necesario seguir a ciertos dominicos, empeñados en presentar al sienés como intrigante o como traidor a las doctrinas tomistas, puesto que se le ve más fiel a esta enseñanza de lo que algunos creen. Y añade que cuando manifiesta sus opiniones, independientes hasta la audacia, lo hace con ánimo noble y rodeándose de formas relativamente moderadas (75).

No vamos ahora a estudiar el valor de la autoridad de Catarino-teólogo, y menos a compararla con la del eminente Domingo de Scto. No nos sería fácil construir en breves líneas una síntesis precisa de ese tema, ni nos es necesario tal trabajo para el fin que pretendemos. Tratándose de dos teólogos intérpretes de la tesis tridentina de la certeza, nos basta, para conocer la bondad de su interpretación, ponderar bien el valor de su testimonio, lo cual depende, a su vez, de su autoridad de testigos; y eso es lo que hemos pretendido en las páginas precedentes. Claro está que siempre se supone en aquéllos buenos medios subjetivos de percepción, máxime del orden intelectual; pero es asimismo evidente que el dominico italiano contaba con muchos más de los suficientes para llegar a percibir el verdadero sentido de las decisiones tridentinas. Todo lo cual no obsta para que este último no acierte siempre en su interpretación; pero éste es un pecado comprensible en él y en otros buenos teólogos del concilio, que con alguna facilidad hacen hablar al tridentino conforme a sus propios puntos de vista. Por fortuna, nos queda en no pocos casos el poder de comprobar la verdad haciendo uso de los documentos oficiales de la asamblea. Y no hemos de olvidar que cuanto nos diga Catarino de los acontecimientos y doctrinas sinodales debe ser recogido con cuidado antes de rechazarlo de plano, porque nos puede ofrecer datos nuevos y pormenores interesantes, que iluminen el cuadro tridentino, como hemos de tener ocasión de verlo si llegamos a estudiar a fondo las ideas de la controversia.

---

(74) P. MANDONNET, O. P., *loc. cit.*, en DTC., t. VI, col. 911 ss. El juicio que aquí se da de Catarino-conciliar, máxime en lo referente al prudente y sacrificado Cervini, no lo vemos conforme a la realidad de las cosas.

(75) M.-M. GORGE, O. P., *loc. cit.*, en DTC., t. XII, col. 2418.

Al margen de la decisión tridentina sobre la certeza de la gracia, en la que el de Minori ve únicamente rechazada la certeza luterana, ha compuesto nuestro teólogo su propia teoría de la posibilidad de la certeza de fe en la propia justicia. Cuál pueda ser el valor de esta construcción, como nacida de tal hombre, no nos interesa saberlo. Seamos objetivos; estudiemos la cuestión en los libros del sienés, prescindiendo de los calificativos que haya podido merecer de parte de algunos sectores, y después de bien enterados, fallemos la sentencia. Mandonnet nos ha dado ya su parecer sobre el Catarino-teólogo y sobre el Catarino-conciliar; Romeo nos ha dicho en la nota 46 de este trabajo que conocía muy bien a su subordinado, que no era teólogo escolástico, ni apto para las disputas teológicas, y que más bien era un jurista; pero también se apresuraba a confesar que era hombre docto. No queremos determinar la exactitud de estos juicios. Verdad es que los escritos del dominico italiano abundan en teorías originales y que en diversas materias han pagado tributo a la audacia; también es verdad que él tiene puntos de discrepancia con las tesis tradicionales de su docta Orden, y que ama cierto eclecticismo, que ha dado origen para discutir del tomismo, escotismo y premolinismo catariniano; es cierto asimismo que desde sus primeros escritos formó su espíritu combativo en la polémica, y que su alma, reciamente cristiana e íntegra, encontró pábulo y desfogue en unos tiempos de crisis religiosa tan aguda como apenas los ha conocido la historia; cierto es, además, que todo este conjunto de cosas hizo que sus fervientes apologías de la verdad le hiciesen aparecer a los ojos de muchos como un campeón de la fe, y que sus disidencias con algunas teorías de católicos le procurasen roces con diversas personas y juicios desfavorables de determinados críticos. Pero, a pesar de todos sus defectos y de sus opiniones singulares, creemos que su valer teológico, hablando en general, es apreciable, como se deduce de la buena opinión que de él, como teólogo, se formaron los miembros del concilio de Trento, donde tanto abundaron los buenos maestros de sagrada teología.

Nadie opine, por lo aquí escrito, que somos fervientes partidarios de las tesis del sienés; desde ahora adelantamos que la teoría catariniana de la certeza de la gracia es de todo punto

inadmisible, y desde los tiempos del concilio tridentino, comúnmente rechazada; pero esto no quita que le tengamos por uno de los buenos teólogos de la Orden de Santo Domingo, que cuenta con tantos y tan excelentes. Esto supuesto como suficiente para nuestro intento, pasemos a dar nuestro parecer del tercer miembro de la controversia.

3. ANDRES DE VEGA, O. M. O. (76)

Nacido Vega en Segovia, de familia noble, hizo sus estudios en la Universidad de Salamanca, de la que fué nombrado profesor. Durante el desempeño de su cátedra renunció al siglo e ingresó en la Orden de Menores de la Observancia, en la citada ciudad. Eximio en la ciencia teológica y en las lenguas griega y hebrea, explicó muchos años Teología, hasta que en 1545 fué enviado al concilio de Trento por Carlos V, juntamente con el insigne teólogo y hermano suyo de hábito Alfonso de Castro. De vuelta de Trento, continuó sus lecciones, y murió en Salamanca en el año de 1560 (77).

Brillante fué la carrera de Vega como teólogo conciliar; desde un principio entró en la asamblea con fama de buen ingenio, y la acrecentó con el tiempo. Júzguelo el lector por lo que sigue.

* * *

Ya el día 13 de marzo de 1545 escribía al Emperador el Obispo de Jaén, Pedro Pacheco, prometiéndole que partiría a Trento lo más presto posible, después de trabajar por llevar *los teó-*

---

(76) Cf. CT, I-XIII, índice en la palabra *Vega*; L. WADDING, O. F. M., *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae, 1905, p. 17 b; J. H. SBARAEA, O. M. C., *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, Pars I, Romae, 1908, p. 40 a; N. ANTONIUS, *Bibliotheca Hispana Nova*, t. I, Matriti, 1783, p. 88 b; H. HURTER, S. J., *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, t. II, Oeniponte, 1906, col. 1930 ss.; X., *Notizen über einige berühmtere nachtridentinische Theologen*, en «Der Katholik», t. XXIII, parte II, 1863, p. 313 ss.; O. BRAUNSBERGER, S. J., *Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistulae et Acta*, t. VII, Friburgi Brisgoviae, 1922, p. 61 ss.

(77) Pocas son e imprecisas las fechas y noticias que nos dan de Vega WADDING, SBALAREA, ANTONIO y HURTER hasta la época de su entrada en el concilio.

logos que V. M. manda. Vuelve a escribirle el 8 de abril, declarando que está pronto a partir, e *indicando las personas que fuesen con él.* Un mes más tarde, el 7 de mayo, se excusaba, desde Madrid, por no haber podido salir antes, y añadía: *llevaré tres o quatro de los buenos teólogos que V. M. tiene en estos reynos.* Tres días antes, el 4 de mayo, había escrito que irían con él Alfonso de Castro y Andrés de Vega (78).

En el concilio encontramos a Vega desde la primera sesión de apertura, del 13 de diciembre de 1545; con él figuran los menores observantes Vicente Lunell, Antonio de la Cruz, Alfonso de Castro, Ricardo Le Mans (Cenomanus), Juan du Conseil, Clemente Olera, Jerónimo Lombardelli, Ludovico Vitriari y Melchor Flavin. Hermosa floración de teólogos de una Orden que tanto ayudó por su medio a los felices resultados de las labores sinodales. Entre ellos, Vega, el *lector salmantinus,* como le denominan las actas, es primera categoría. Siempre constante y trabajador, asistió a las cinco primeras sesiones y a los trabajos que las prepararon (79). A este tiempo pertenece la recomendación que en su favor hizo Pacheco cuando, al ir a visitarle Massarelli el 23 de febrero de 1546, le sugirió que persuadiese a los presidentes que admitiesen a algunos doctos teólogos menores como consejeros útiles de ciertas congregaciones privadas que celebraban por aquella época los Padres reunidos en clases o grupos: *atque Mirandam, Lunellum et Vegam Hispanos et guardianum Parisiensem Gallum* [Cenomanum] *nominavit* (80).

* * *

Pero donde vemos al menor observante en su centro es en los preparativos del decreto de la justificación, a partir del día 22 de junio, en que abrieron los debates los teólogos menores, discutiendo sobre seis artículos que encerraban en sí, de forma compendiosa, toda la trama del proceso justificativo y de su incremento en los justos. A Vega le tocó el turno de hablar el día 26 del mismo mes, y en su discurso, del que sólo conservamos un

(78) G. Buschbell, en CT. XI, 3, nota 4.
(79) CT. IV, 531, 4; 563, 13; 588, 8; V, 103, 23; 256, 8.
(80) Massarelli, *Diarium III,* en CT. I, 489, 22 ss.

ligerísimo esquema, captamos su posición francamente favorable a la incerteza de fe de la gracia, según esta frase que aquí transcribimos: *Quod homo non sit neque possit esse certus ex seipso sine revelatione, an sit iustificatus* (81). Poco antes que él, y en el mismo día, el menor conventual Antonio de Pinarolo se había pronunciado partidario de la certeza de fe en el propio estado de gracia al decir: *Item quia ipsa fide reddimur certi de iustificatione nostra et ipsam sentimus* (82). Quizá Vega quiso con su proposición contrarrestar la de este último. De todos modos, estos dos testimonios son los dos primeros que encontramos en las actas relativos a la posibilidad de la certeza de la gracia; los dos son antitéticos y marcan el preludio de las luchas entre los dos bandos tridentinos, que tanto discutieron y defendieron la posibilidad o imposibilidad de la certeza de fe de la propia justicia.

Terminada la deliberación sobre los seis artículos, y llevadas a cabo las congregaciones de los Padres a propósito del primer estado de la justificación, se eligieron el día 15 de julio siguiente cuatro prelados encargados de la redacción del decreto, mientras que el concilio debatía acerca del segundo y del tercer estado. Los nombrados fueron Cornelio Musso, Roberto Vauchop, Benedicto de'Nobili y Santiago Jacomelli. Al cabo de varios días de trabajo, en que fueron ayudados por los mejores teólogos de la asamblea, acabaron su tarea el 22 del mismo mes, y pudo leerse en público la primera forma del decreto ocho días más tarde, el día 30 (83). Advirtamos ahora que existe una *Formula decreti de iustificatione proponendi*, escrita por Vega en este tiempo, y muy parecida en palabras, frases y disposición de la materia a la primera forma, presentada por los cuatro prelados dichos. Pues bien, esta coincidencia ha hecho decir con razón a Ehses y a Schweitzer que Vega es por su fórmula, entre todos los teólogos conciliares, el primero y principal autor del primer

(81) CT. V, 275, 14 ss.
(82) CT. V, 277, 42 s.
(83) Dicen los legados en carta del 22 de julio de 1546 al Cardenal de Santafiora: *In questo tempo, che li detti dui stati se sono esaminati, avemo sollicitato li quatri deputati a formare il decreto, li quali non hanno perso tempo, ma in compagnia di molti altri theologi, di migliori che sieno qui, hanno lavorato in modo che hoggi, quanto a loro, sono restati tutti d'accordo* (CT. X, 569, 3 ss.).

decreto sobre la justificación. En el punto de la certeza de la gracia se palpa con toda seguridad un poderoso influjo, aunque no total, del franciscano sobre la primera forma de decreto, como lo probaremos en ocasión oportuna (84). Esta es una gran gloria de nuestro teólogo, y muy merecida por cierto, pues a nadie debe extrañar que entre tantos y tan buenos colaboradores se hubiese dado cierta preponderancia a un teólogo que, poco tiempo hacía, el 6 de mayo de 1546, había publicado su *Opusculum* 15 *quaestionum de iustificatione, gratia et meritis*, obra de gran envergadura y uno de los mejores tratados sobre la justificación que precedieron a la sesión sexta. Y se corrobora todo lo dicho si se considera que el observante segoviano fué consultado y muy querido de los legados, como podremos pronto comprobarlo con algunos de los datos de este estudio. Es verdad que la primera forma o primer decreto no prosperó, dándose paso desde este momento del fracaso al influjo considerable de Seripando en la redacción del documento conciliar; pero el repudio general del decreto influenciado por Vega, más se debió a la forma externa, demasiado abultada y poco clara por su propensión a dar razones en los cánones, que al fondo doctrinal, admirado y admitido por todos en su conjunto, con pocas excepciones (85).

Como Vega era solamente teólogo menor, no tenía voz en las reuniones de los Padres, y por eso su nombre no aparece en las actas con tanta frecuencia como los de Soto y Catarino, puesto que las congregaciones de Padres eran las más numerosas del concilio. De su asistencia como mero espectador a estas juntas no nos consta; pero creemos que fácilmente pudo enterarse de todo lo ocurrido, ya que hay razones para afirmar que estuvo en Trento todo el tiempo que duró la preparación del decreto definitivo sobre la justificación, como lo veremos en seguida. Esto supuesto, anotamos aquí tres actuaciones del franciscano—las únicas que conocemos, a contar del día de la lectura de la primera forma hasta el día de la sesión en el enero próximo—. La

(84) S. EHSES, en CT. V, 384, nota 1; V. SCHWEITZER, en CT. XII, 637, nota 2. EHSES ha editado la primera forma del decreto en CT. V, 384, 23 ss., y SCHWEITZER ha editado la fórmula de Vega en CT. XII, 637, 9 ss.

(85) CT. V, 402, 1 ss.

primera se relaciona con una visita que le hizo el secretario, el cual nos dice el día 15 de agosto en un diario:

Fui ad fratrem *Vega* pro *decreto*, et loco Irenaei super 8. Ioannis de adultera (86).

Es la segunda el voto que emitió sobre la segunda forma del decreto el día 27 de septiembre, en una congregación de teólogos menores; por el resumen del secretario en las actas, advertimos que dió libre curso a sus ideas sobre la certeza de la gracia (87). La tercera se refiere al voto que dió sobre la dicha certeza el día 22 de octubre, en las grandes controversias de los teólogos menores, ya de nosotros conocidas. Es una lástima que no se haya conservado del voto más que un compendio de escasas líneas, porque debió de ser bastante largo, pues en dos horas de reunión hablaron solamente tres teólogos: Gaspar de Reyes, Mariano Feltrino y Vega (88).

Sabemos, por lo escrito en páginas anteriores, que desde el 26 de octubre hasta el 13 de enero inmediato, en que se tuvo la sesión, no hubo congregaciónes de teólogos menores; por eso podemos prudentemente juzgar que nuestro teólogo estuvo en Trento durante todo ese tiempo, ya que aparece entre los asistentes a la citada sesión y no tenemos ningún indicio de su partida del concilio en los dos últimos meses de los debates tridentinos sobre la justificación (89).

De Vega podemos, por lo tanto, afirmar con toda verosimilitud y prudencia, que en la tesis tridentina de la certeza de la gracia es un testigo de primer orden. Esta afirmación se basa en su permanencia en el concilio mientras se disputó de esa tesis, en su buena entrada con los legados y otras personas conciliares y en su positiva colaboración a las decisiones del concilio.

* * *

(86) MASSARELLI, *Diarium III*, en CT. I, 569, 3 s.
(87) CT. V, 531, 23 ss.
(88) CT. V, 598, 51 ss. EHSES deplora esta pérdida y dice que el lector deberá ir a suplir esta falta cuando quiera buscar el parecer de Vega sobre la certeza de la gracia, a su monumental obra sobre la exposición y defensa del decreto tridentino de la justificación (CT. V, 598, nota 5).
(89) CT. V, 819, 21.

Su autoridad como teólogo en materia de justificación es en absoluto culminante; difícilmente se encontrará uno que en ella le supere; su obra *Tridentini Decreti de Iustificatione Expositio et Defensio*, preparada a partir de las disputas tridentinas de 1546 y publicada por primera vez en Venecia el año de 1548, es obra clásica, juntamente con el libro *De natura et gratia*, de Domingo de Soto, en lo que atañe a la doctrina de la justificación. En ella han visto los mejores teólogos, no solamente una concienzuda interpretación del decreto tridentino, fundada en la verdad de la historia, como nacida de un hombre que sabe lo que dice por haberlo oído en el concilio, y dice lo que sabe por haberse guiado de una escrupulosa conciencia científica, sino, además, una síntesis doctrinal del tema elegido, construída a base de los mejores textos de la Sagrada Escritura, de numerosos y elegidos pasajes de los Santos Padres y de las opiniones de los mejores escolásticos. La obra del observante es, en realidad, un extenso tratado, que abarca la doctrina de la justificación en toda su extensión, con ocasión de la promulgación del decreto tridentino que sirve de base a todo el ingente volumen. Ciertamente, el título de la obra promete menos de lo que da el contenido de la misma.

Por este trabajo ha merecido el gran teólogo español los mayores elogios. Sea el primero el del propio Cardenal Cervini, que en carta del 21 de marzo de 1548 dirigida desde Bolonia a Vega calificaba el escrito de *opus magnum et perutile*, y prometía mandar cartas de recomendación (*quibus te vehementer commendabo*) al Nuncio de Venecia para que interpusiese su influencia en favor de una pronta edición de libro tan eminente (90). Cuando llegó a sus manos el libro impreso, volvió a escribir al franciscano, desde Roma, el 11 de enero de 1549, estas palabras:

Accepi, quamvis sero, lucubrationes tuas in decretum de iustificatione, in quibus quantum primo aspectu videre licuit (nondum enim eas accurate perlegi) *magno sane studio et diligentia es usus;* quod si id quidem, ad quod tanto labore intendisti, ita, ut spero, fueris consecutus, non modo *de patribus* illis, quorum mentem ac sensus prolixius explicueris, *optime meritus sis*, verum etiam *ceteris omnibus, qui con-*

(90) CT. XI, 395, 6 ss. Cf. G. Buschbell, en CT. XI, 395, nota 1.

cilio non interfuerunt, ad decretum ipsum intelligendum magnum adiumentum attuleris. Cuius quidem stabilitatem decreti, ut nullus heresum commovebit unquam afflatus, ita erit memoria, quoad mundus duraverit, sempiterna. Vale in Domino et opera mea fidenter utere (91).

Vaya otro autorizado testimonio. El erudito Petavio, en su libro *De Tridentini Concilii interpretatione et S. Augustini doctrina*, deseando apoyarse en hombres autorizados que hubiesen sido testigos de los acontecimientos del concilio, acude a Vega y a Soto, a quienes dedica estas líneas:

Ac *prae caeteris duo illi producendi sunt, qui omnium doctrina, et auctoritate,* ex privatorum ordine, *principes fuisse* perhibentur; ac magnum ad decidendam illam controversiam, quae de iustificatione tum est commota, momentum attulisse... Horum e numero, quod dicere coeperam, qui duo designati a me sunt, extitere Dominicus Soto... et *Andreas Vega* Hispanus, ex Franciscanorum ordine, qui ab observantia insigne nomen accepit (92).

Mas en este asunto es, sobre todo, digno de saberse, que el Doctor de la Iglesia S. Pedro Canisio, queriendo atajar el mal que invadía los países germanos por causa de la propagación de la perniciosa doctrina luterana de la justificación, creyó encontrar en el libro del menor observante segoviano un remedio poderoso para salvar de la ruina religiosa a los que peligraban en la fe y un fuerte dique para contener la avalancha protestante; por eso se resolvió a emprender la tarea de reimprimir esta grandiosa obra. Braunsberger ha reeditado el prefacio con que Canisio dirigió la nueva edición, en 1572, a Ernesto, Príncipe de Baviera. Da principio Canisio a su prefacio acentuando la necesidad de dar capital importancia a la sana doctrina de la justificación y de ofrecer un buen estudio sobre la misma; y dice textualmente:

Etsi vero multi multorum catholicorum De Iustificatione commentarii circunferentur, qui et cum laude scripti sint, et vtiliter evolvantur, attamen operae me precium imprimis facturum putavi, *si ex*

(91) CT. XI, 489, 16 ss.
(92) D. PETAVIUS, S. J., *Dogmata Theologica*, t. IV, Parisiis, 1866, p. 688 a.

Theologis omnibus deligerem unum, nec eum quidem vulgarem, de Iustificatione tum dextre, tum erudite, tum copiose scribentem, qui uno volumine compraehensus, in Lectorum gratiam evulgaretur... Et *hunc quidem Theologum delegimus R. P. Andream Vegam*, virum cumprimis eruditum, parique sanctimonia, cum viueret, commendatum, sed *et Concilii Tridentini Theologis quos praestantissimos fuisse constat, Doctorum iudicio commendatum* (93).

Tal es la autoridad de Vega en la cuestión de la justificación, y así es apreciado por todos como excelente teólogo y como fidedigno testigo conciliar. De todos, decimos, aun de los que no opinaban lo mismo que él, pues aun el mismo Catarino, de diferente opinión en la tesis de la certeza de la gracia, trató siempre al franciscano con gran estima y le tuvo siempre por gran maestro, dándole por título en una de sus obras sobre la dicha certeza el de *venerabilis Pater et multae lectionis vir* (94).

No queremos decir en las apreciaciones precedentes que no haya algún lunar en este trabajo del observante; al fin y al cabo es la obra de un hombre, sujeto a muchas limitaciones; pero, dentro de lo que se exige a un mortal, la obra de Vega puede calificarse de perfecta (95).

JESÚS OLAZARÁN

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

---

(93) O. BRAUNSBERGER, S. J., *op. cit.*, t. VI, p. 81. Véase otro largo capítulo de alabanzas, dadas por Canisio al segoviano y a su obra en las páginas 82 y 83.

(94) *Disceptationum... super quinque articulis. De certitudine praesentis gratiae*, Romae, 1551, f. 2 v. Véase el juicio que hizo Catarino del libro de Vega en su carta a Farnese del 18 de octubre de 1548 (J. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 263).

(95) L. WADDING, O. F. M., *op. cit.*, p. 18 a.

NOTA.—Un trabajo relacionado con el objeto de este artículo y que ha sido recibido por el autor de estas líneas después de haber dado sus cuartillas a la imprenta, puede verlo el lector en V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino*, en «Ciencia Tomista», tomo LXII, 1941, p. 133 ss.

LOS GRANDES PROBLEMAS DE LA CORREDENCIÓN MARIANA

INTRODUCCIÓN.—Las vivas controversias que recientemente ha suscitado la Corredención Mariana han ensanchado extraordinariamente los horizontes del gran problema mariológico. Los nuevos aspectos, algunos insospechados, que va presentando la Corredención, y los nuevos enlaces que se van descubriendo con los más varados sectores de la Teología, han complicado enormemente el problema y dificultado su acertada solución. Hoy ya no es posible tratar, y menos resolver, el problema con aquella fácil simplicidad con que se trataba y resolvía no hace muchos años. Se impone una total revisión del problema. Al lado de otros estudios, integrales o monográficos, documentales o especulativos, que afronten directamente el problema, se han hecho indispensables otros estudios preliminares, que enfoquen adecuadamente el problema y preparen científicamente su solución definitiva. Uno de estos estudios introductorios quiere ser el presente trabajo.

La solución del problema la habrán de dar, evidentemente, las fuentes de la divina revelación: la Escritura y la Tradición cristiana. Pero no es menos evidente que la investigación de las fuentes andará desorientada si previamente no se fijan y determinan con toda exactitud los múltiples y variados aspectos de la Corredención y, consiguientemente, los diferentes sentidos que puede revestir su afirmación o su negación. Además, la gran complejidad del problema hace necesaria esta previa determinación, si no queremos caer en lamentables vaguedades e imprecisiones, que harían imposible una solución satisfactoria. Nuestro objeto es, pues, precisar de antemano los *múltiples sentidos posibles* que puede presentar la tesis *de la Corredención Mariana*, para estu-

diar luego en los documentos si esta posibilidad es una realidad comprobada o más bien una ficción insubsistente.

LÍMITES Y PLAN DE NUESTRO TRABAJO.—En el sentido general de *Corredención* todos convienen: es, conforme a la etimología de la palabra, una acción asociada, un concurso activo a la obra de la redención, o, más concisa y precisamente, una *cooperación a la redención*. De ahí que no puede afirmarse ni existir verdadera y propia corredención si no existe, y se demuestra, una verdadera cooperación a la redención propiamente dicha. Por esto, antes de examinar los diferentes modos posibles de Corredención hay que analizar y aquilatar con la posible exactitud el valor de los dos extremos: *cooperación* y *redención*. Pero como la *cooperación* se concibe como un coeficiente de la acción redentora, exige el orden lógico que comencemos nuestro estudio analizando el concepto de *redención*. Naturalmente, sólo señalaremos aquellos elementos que más interesan a nuestro objeto.

I. REDENCION Y COOPERACION

1. *Diferentes aspectos de la redención*

La *redención* presenta distintos aspectos o sentidos, que dan lugar a diferentes divisiones o clasificaciones. Indicaremos solamente las que más pueden contribuir a esclarecer el problema de la Corredención Mariana.

A) REDENCIÓN GENÉRICA Y REDENCIÓN ESPECÍFICA.—En la obra salvadora de Cristo distingue Santo Tomás cinco aspectos o formalidades: de mérito, de satisfacción, de sacrificio, de *redención* (o rescate) y de eficiencia (3 q. 48, aa. 1-6). De ahí el doble sentido de la palabra "redención": 1) sentido genérico, en cuanto abarca o engloba toda la obra salvadora del Redentor; y éste es el sentido más corriente; 2) sentido específico, en cuanto expresa una formalidad o modalidad especial de esta obra, la de *rescate*.

Salta a la vista que estas variadas formalidades, señaladas por el Doctor Angélico en la redención, sugieren ya, desde luego, otros tantos sentidos posibles de la Corredención Mariana.

B) REDENCIÓN ACTIVA Y REDENCIÓN PASIVA.—Redención, como

generalmente los sustantivos verbales (derivados de verbos activos) de idéntica estructura morfológica, tales como generación, creación..., se pueden tomar ya activa, ya pasivamente. Así decimos, en sentido activo, *la concepción virginal de María;* y en sentido pasivo, *la concepción virginal de Jesús.* Según esto, la *redención activa* es el acto de *redimir; la redención pasiva* es el acto de *ser redimido.* En el primer sentido se dice la *redención de Cristo;* en el segundo, la *redención del género humano.*

Estas dos acepciones no implican de suyo dos actos distintos: son simplemente dos aspectos correlativos de un mismo acto; que es redención *activa* en cuanto dice rlación al agente, es decir, en cuanto procede del Redentor; y es redención *pasiva* en cuanto dice relación con el término o sujeto paciente, esto es, en cuanto recae o se recibe en el redimido. Hablando en términos escolásticos, la redención activa es acción; la pasiva es *pasión.* Si la acción y la *pasión* importan dos realidades distintas o solamente dos relaciones de una misma realidad—problema que discutían vivamente los antiguos escolásticos—, es indiferente para nuestro objeto. Nos basta saber que la palabra *redención* significa o puede significar tanto la acción como la *pasión*: indiferencia de significación, que se determina en sentido activo o pasivo, según sea el complemento que acompaña a *redención.*

Una cosa conviene advertir ya desde ahora. Ordinariamente solemos concebir el agente como *sujeto* (lógico, a lo menos) de la acción, lo mismo que el paciente como *sujeto* de la *pasión.* Consiguientemente, si *subjetivo* es lo que se refiere al *sujeto* y le afecta, tanto la acción como la pasión, tanto la redención activa como la pasiva, pueden denominarse *subjetivas,* cada una respecto de su propio sujeto. Por lo dicho se ve que no es muy escolástico reservar la denominación de *subjetivo* a los efectos de la redención, para contradistinguirlos del acto mismo redentivo, cuando éste, tanto en sentido activo cuanto en sentido pasivo, puede también denominarse subjetivo. Ha parecido conveniente apelar a las sutilezas de escuela, tan oportunas a las veces para prevenir posibles confusiones. De todos modos, la división que acabamos de declarar no coincide con la siguiente. En especial, no hay que confundir la redención *pasiva* con los *efectos de la redención.*

C) REDENCIÓN EN SÍ MISMA Y REDENCIÓN EN SUS EFECTOS.—

No es insólito que el nombre de la causa o de la acción se *traslade* al efecto. Es un caso de *metonimia*. En este sentido podemos suponer que el nombre de *redención*, que de suyo significa la acción redentora, se *traslade* a los efectos de la redención. Será simplemente el uso metonímico de la palabra. Pero no hay que olvidar que este sentido metonímico, y más generalmente el sentido trópico, es un sentido traslaticio, es decir, no propio, sino prestado y ajeno; que, consiguientemente, en la interpretación de los textos no puede equipararse al sentido propio o normal de las palabras. Estas se toman en sentido propio siempre que no exista alguna razón contraria; para admitir, en cambio, el sentido traslaticio son necesarias razones positivas y manifiestas. Conforme a estos principios, y con las consiguientes limitaciones y cautelas, no hay inconveniente en que el nombre de *redención* se extienda algunas veces a los efectos de la acción redentora y se interprete en sentido metonímico.

Pero mucho más que esta extensión o comunicación del nombre nos interesa conocer la realidad, es decir, lo que es el acto redentivo y lo que son sus efectos. En general, la diferencia entre *redención* y *efectos de la redención* parece obvia y sencilla. *Redención* es el acto mismo redentivo; *efectos de la redención* son sus frutos o resultados, cuales son, por ejemplo, la infusión de la gracia santificante y la glorificación celeste, distintas, a todas luces, del acto mismo redentivo. Sin embargo, examinada más de cerca, semejante división no carece de dificultades. Para entender de raíz esta distinción fundamental, hay que analizar separadamente así el acto redentivo como los efectos de la redención.

a) El acto redentivo: sus varias modalidades.—Comencemos por las modalidades o formalidades de la redención señaladas por Santo Tomás. Prescindiendo de la modalidad de eficiencia (1), más enigmática y menos importante para nuestro objeto, hay que retener las otras cuatro modalidades: de *mérito*, *satisfacción*, *sacrificio* y *rescate*.

Ante todo, estos cuatro términos no expresan otras tantas rea-

(1) Desde otro punto de vista podrían llamarse modalidades de *eficiencia* la parte activa de María en la solidaridad de Cristo con los hombres y, más claramente aún, su maternidad espiritual, cual las expliçamos más adelante.

lidades diferentes, ni siquiera cuatro actos parciales distintos, que juntos integrasen el acto redentivo. Tampoco son simplemente cuatro denominaciones enteramente sinónimas, o cuatro nombres de idéntica significación. Más bien hay que decir, en un sentido intermedio, que son cuatro expresiones de otras tantas formalidades o modalidades, que cabe distinguir y señalar en el acto redentivo. Más brevemente: ni diferencia estrictamente *real*, ni puramente *nominal*, sino *formal*. Tal es, a no dudarlo, la mente de Santo Tomás al distinguir estos cuatro aspectos en la redención.

Procuremos ahora precisar el sentido exacto de estas formalidades, descubrir sus recíprocas relaciones y coordinarlas entre sí.

El *mérito*—en el cual hay que distinguir la *acción* de merecer y el *valor meritorio*—mira o connota el *premio*, es decir, tiene por objeto o término el galardón, que en el caso de la redención son los bienes de gracia y gloria que merece el acto redentivo. Es de notar que, siendo futuros estos bienes merecidos, el acto meritorio está, por así decir, orientado hacia lo futuro.

La *satisfacción*—en la cual hay que distinguir también la *acción* de satisfacer y el *valor satisfactorio*—mira o connota la culpa o la pena por ella incurrida, o entrambas a la vez, es decir, los *males* lógicamente pretéritos (o presentes) que el acto satisfactorio intenta reparar, y son, en el caso de la redención, el pecado y las penas del pecado en toda su generalidad. A diferencia del mérito, que mira al futuro, la satisfacción mira más bien al pasado o al presente.

El *sacrificio* es el mismo acto redentivo, en cuanto reúne en sí los elementos esenciales del sacrificio o verifica plenamente su definición. En él hay que considerar, por una parte, el sacerdote y la víctima, y por otra, la oblación, la inmolación y la aceptación divina. Puede tener también su importancia atender a las diferentes especies de sacrificio: latréutico, eucarístico, impetratorio, propiciatorio o expiatorio, que pueden coincidir en el acto redentivo. Ni hay que olvidar la correspondencia de antitipo a tipo, o de realidad a figura, que puede tener el sacrificio de la cruz con los grandes sacrificios del Antiguo Testamento: el del

Cordero pascual, el de la solemne Alianza, el del gran día de la Expiación anual, y aun el sacrificio intentado de Isaac.

Rescate es el acto de liberar un cautivo, prisionero o esclavo con la paga del precio entregado al que lo tenía subyugado. A diferencia de las formalidades anteriores, la de *rescate* está ligeramente matizada de elementos metafóricos, a través de los cuales no es difícil, sin embargo, señalar sus constitutivos esenciales, que son: un estado previo de cautividad o esclavitud, que es principalmente el pecado, la muerte temporal y eterna, la concupiscencia y la tiranía de Satanás; el precio del rescate, que es la sangre del Redentor, la cual se paga, no al verdugo, sino al Señor o Juez bajo cuyo dominio soberano quedaba siempre el esclavo; y el estado subsiguiente de libertad.

Comparemos ahora estas cuatro formalidades. Y primero analíticamente, y en principio o en abstracto. Evidentemente, el *mérito* y la *satisfacción* son dos conceptos de suyo perfectamente distintos y separables. Puede haber mérito sin satisfacción y satisfacción sin mérito. Es que el mérito mira a los bienes futuros, mientras que la satisfacción mira a los males pretéritos. Mérito y satisfacción pueden darse sin que intervenga *sacrificio* propiamente dicho; como, inversamente, puede darse sacrificio, el latréutico por ejemplo, que formalmente no sea ni meritorio ni satisfactorio, aunque real o idénticamente lo sea. Y en este sentido los tres conceptos son distintos y separables. El *rescate* puede darse sin que intervenga sacrificio, como es evidente; en cambio, no se concibe sin alguna manera de satisfacción y de mérito, por cuanto el precio es una especie de satisfacción respecto de la cautividad previa y una especie de mérito respecto de la libertad subsiguiente. El concepto de rescate es, por tanto, adecuadamente distinto del concepto de sacrificio, pero sólo inadecuadamente distinto de los conceptos de mérito y satisfacción; dado que si, por una parte, pueden existir mérito y satisfacción que no sean rescate, no puede, por otra parte, existir rescate que no sea en alguna manera meritorio y satisfactorio.

En concreto, en el caso de la redención, los cuatro conceptos existen simultáneamente y se asocian con perfecta armonía. El mérito y la satisfacción se completan mutuamente y se concretan y realizan en la pasión y muerte del Redentor, que es, ade-

más, un verdadero sacrificio, satisfactorio a la vez y meritorio, cuya sangre es el precio de nuestro rescate.

Si queremos obtener una coordinación más estrictamente sintética de estas cuatro formalidades, parece que la base de la síntesis ha de ser o el rescate o el sacrificio. En la primera concepción, el acto redentivo sería un *rescate sacrifical, satisfactorio* a la vez y *meritorio*. En la segunda concepción, más natural, sería un *sacrificio*, cuya sangre, por su valor *satisfactorio* y *meritorio*, sería el precio condigno de nuestro *rescate*.

Pero en el fondo del acto redentivo así concebido se esconden dos factores o elementos esenciales, sólo incidentalmente apuntados por Santo Tomás, pero que los modernos estudios de la Teología de San Pablo han puesto de relieve: la *justicia* vengadora de Dios, que descarga sobre Cristo, en vez de herir a los pecadores, y el principio de la *solidaridad*, clave única que explica satisfactoriamente esta aparente sustitución penal.

b) Efectos de la redención.—Entre los efectos de la redención hay que establecer una distinción, a la cual no siempre se ha dado el relieve que su importancia reclama, y a cuyo olvido se deben acaso no pocas de las confusiones que embrollan el problema de la Corredención Mariana. Estos efectos pertenecen a dos órdenes sustancialmente diferentes y se producen en dos estadios radicalmente diversos. A falta de términos más apropiados, podemos decir que unos son *inmediatos* y *absolutos;* otros, en cambio, *mediatos* y *condicionados*. Respecto de unos y de otros la causalidad del acto redentivo es totalmente distinta. Procuraremos determinarlos con toda precisión.

Efectos inmediatos.—Los efectos inmediatos y absolutos tienen como término directo e inmediato a Dios, es decir, según nuestro modo de concebir, obran o actúan en el mismo Dios. Esta causalidad inmediata y absoluta del acto redentivo podría expresarse de la siguiente manera: Dios, antes airado contra el hombre prevaricador y dispuesto a desencadenar contra él los rigores de su indignación y a ejercer en él su justicia vengadora, ahora, en cambio, después de la redención y en virtud de ella, depone su enojo, envaina la espada de su justicia vengadora y se muestra por su parte dispuesto a perdonar al hombre su pecado y las penas por él merecidas, y, más aún, a otorgarle su gracia y la vida

eterna—naturalmente, bajo las condiciones que él mismo ha establecido—. Se ha producido, pues, en Dios, a nuestro entender, un cambio radical de actitud respecto del hombre. Decimos, pues, que este cambio de actitud es el efecto inmediato y directo del acto redentivo, y aun podríamos decir que es como su efecto formal. Es también absoluto o incondicionado, por cuanto este cambio de actitud no está sujeto en sí mismo a condición alguna, por más que su ulterior actuación o ejecución esté sujeta a determinadas condiciones. Y es, en consecuencia, dentro de las disposiciones divinas de la presente providencia, necesario e indefectible; por cuanto no sólo se ha producido de hecho, sino que no podía menos de producirse. En otras palabras, podríamos decir que el efecto inmediato del acto redentivo es la *reconciliación* de Dios con el género humano; reconciliación ésta, empero, virtual todavía o radical, no actual o formal; en principio más bien que de hecho. A este primer efecto puede reducirse la victoria del Redentor sobre Satanás, sobre el pecado y la muerte, que, en virtud de la redención, quedan radicalmente vencidos y reducidos a la impotencia. Y al hombre, entre tanto, si actual o formalmente todavía no se le perdona el pecado ni se le otorga la gracia; pero se le ha hecho ya asequible el perdón del pecado y la obtención de la gracia divina y de la vida eterna.

Efectos mediatos.—Los efectos ulteriores del acto redentivo, que, en contraposición a los precedentes, podemos llamar mediatos, y también condicionados y contingentes, se reducen a la justificación y a la vida eterna: justificación actual y formal, con todo lo que lleva en sí su proceso, y vida eterna, ahora prometida y esperada y luego definitivamente poseída. Lo que en el estadio anterior era puramente virtual y radical, se ha convertido ahora en actual y formal; lo que sólo existía en principio, es ahora un hecho. A este segundo estadio, pues, pertenece la *dispensación* de la gracia, tomada en toda su amplitud o extensión.

Comparación de los efectos inmediatos con los mediatos.—Simplificando y reduciendo, para mayor claridad y comodidad, estos dos órdenes de efectos, diremos que son la *reconciliación* con Dios y la *dispensación* de la gracia.

Ante todo merece la pena de notarse cuán deficiente es lo que a las veces se hace al reducir los efectos de la redención a la sola

dispensación de las gracias. Se ha olvidado la reconciliación, sin la cual carece de base la dispensación.

Comparando ahora estos dos órdenes de efectos, la primera diferencia que los distingue y caracteriza, como ya antes hemos insinuado, es que en la reconciliación el efecto del acto redentivo tiene como término a Dios; en la dispensación, en cambio, al hombre. La primera recae directamente en Dios, que es reconciliado; la segunda en el hombre, que es justificado.

Más importancia tiene otra diferencia, no tan fácil de explicar. Respecto de la reconciliación, el agente propiamente dicho es Cristo Redentor, en cuanto hombre: Dios, en cuanto Dios, no interviene como agente, si no es, como en toda acción humana, a título de causa primera y suprema. En cambio, en la justificación o dispensación de la gracia el agente es propiamente Dios, en cuanto Dios; Cristo Redentor, en cuanto hombre, interviene por cuanto la dispensación de la gracia se hace en virtud de la redención. De ahí la doble causalidad del Redentor (causalidad muy difícil de determinar por falta de términos apropiados) respecto de la reconciliación y respecto de la dispensación. Respecto de la primera, el Redentor es con toda propiedad el agente, moral, sin duda, pero principal; respecto de la segunda, en cambio, es solamente causa meritoria o satisfactoria: es decir, la dispensación la otorga Dios, como agente, pero en atención a los méritos y satisfacciones de Cristo Redentor. Recuérdense estas palabras del Tridentino: "Huius iustificationis causae sunt:... *efficiens*... Deus...; *meritoria* autem... Dominus noster Iesus Christus, qui... sua sanctissima passione... nobis iustificationem *meruit* et pro nobis Deo Patri *satisfecit*" (Denz., 799). En consecuencia, respecto de la reconciliación la causalidad del Redentor es, bajo todos conceptos, directa e inmediata; en cambio, respecto de la dispensación es en cierto sentido mediata, aunque también en otro sentido puede llamarse inmediata. Que pueda denominarse mediata, es claro; dado que entre el acto redentivo y la dispensación interviene o media la acción de Dios. Pero puede también, como causalidad que es de orden moral, denominarse inmediata, por cuanto la acción redentora está precisamente ordenada a la dispensación, como a su fin intentado, respecto del cual la acción de Dios puede considerarse en cierta manera como medio; es decir,

que el impulso o movimiento iniciado con el acto redentivo no se agota o extingue al producir la reconciliación, sino que sigue actuando e influyendo hasta la consecución del fin propuesto, que es la dispensación. De todos modos, llámese inmediata o mediata esta causalidad, hay que decir, empero, que es causalidad propia y verdadera; que si el apelativo de "mediata" supone o señala un *medio* o acción intermedia, esto no impide ni atenúa la verdad y propiedad de semejante causalidad. Más claro: la causalidad moral, determinada por la intención eficaz del fin, o ha de llamarse inmediata, a pesar del medio que interviene en la ejecución física del efecto, o, si se prefiere llamarla mediata, esta mediación no impide que semejante causalidad sea propia y verdadera causalidad. Y no hay que olvidar estos principios cuando se trate de la Corredención Mariana, que bien puede ser inmediata en el orden moral, o por lo menos propia y verdadera, aun cuando en el orden físico intervenga una acción intermedia.

Queda aún por declarar la principal diferencia, derivación de las anteriores, entre la reconciliación y la dispensación. La enorme complejidad de la materia nos obliga a circunscribirnos a unas pocas observaciones esquemáticas. La reconciliación es efecto de la acción redentora de Cristo hombre; la dispensación es a la vez efecto de esta acción del Redentor y de la acción de Dios providente. Intervienen, por tanto, en la dispensación dos acciones de orden esencialmente diverso: la acción humana redentora y la acción divina providente, o, para simplificar, la redención y la providencia (2). La acción providente admite muchas y variadas cooperaciones. Coopera Cristo hombre como intercesor; coopera María igualmente como intercesora; cooperan en idéntico sentido los santos del cielo y los justos de la tierra; éstos, además, pueden cooperar, a favor de sí y a favor de los demás, no sólo con sus oraciones, sino también con sus méritos y satisfacciones, que, si derivan o reciben su valor de los méritos y satisfacciones

(2) Usamos aquí la palabra «providencia» por no ocurrírsenos otra más adecuada. No se nos oculta que también la redención es un elemento y factor importantísimo de la providencia: y, en este supuesto, mal pueden contradistinguirse. El sentido ordinario y general de «providencia» lo coartamos aquí a la providencia sobrenatural de ejecución de los decretos de Dios, tomados en atención o en virtud de la redención de Cristo. Y en este sentido, limitado ya, se contradistinguen adecuadamente «redención» y «providencia».

del Redentor, son, con todo, formalmente distintos y propios; cooperan también los ministros de los sacramentos... Síguese de aquí que semejantes cooperaciones, circunscritas al orden de la providencia (*o intra lineam actionis providentis*), no pueden en manera alguna considerarse como cooperaciones a la redención; pero también, que si existe alguna cooperación a la acción específicamente redentora de Cristo, aunque sea en orden a la dispensación, no deja de ser verdadera cooperación a la redención propiamente dicha; es decir, que semejante cooperación (*intra lineam redemptionis*), no por terminar en la dispensación deja por esto de ser verdadera y propia cooperación a la redención. Más claro quizás: en orden a la dispensación Cristo ejerce dos funciones distintas: la de Redentor y la de Intercesor; asociarse activamente a la primera será cooperar a la redención; pero no lo será en manera alguna asociarse a la segunda. A la luz de estos principios hay que interpretar los documentos. Si éstos hablan de una cooperación asociada a la función de Cristo Intercesor, no son aptos para demostrar la Corredención Mariana; mas si, por el contrario, afirman una cooperación asociada a la función de Cristo Redentor, prueban a todas luces la Corredención.

Una observación, quizás no inútil, para terminar este punto. Hemos distinguido en Cristo dos funciones: la de Redentor y la de Intercesor, sustancialmente distintas, mas no por eso inconexas. La de Intercesor es una consecuencia o derivación de la de Redentor, que es su raíz, su base, o su razón de ser. Así lo enseñan inequívocamente San Pablo (Rom. 8, 34; Hebr. 7, 24-25; 9, 24; 10, 21 22) y San Juan (I Ioh. 2, 1-2), quienes no vinculan la función intercesora de Cristo a su filiación divina precisamente, sino más bien a su calidad de Redentor. Que María esté asociada a la función intercesora de Cristo, y de una manera singular y eminente, por cuanto la intercesión Mariana, universal y necesaria, supera inmensamente la de los otros santos, no lo niegan ni siquiera los adversarios de la Corredención Mariana. Consta, pues, el hecho. Mas esto no basta: hay que buscar y hallar una razón que lo explique, una razón inmediata y satisfactoria. Esta razón no parece ser la maternidad divina, como no lo es en Cristo su divina filiación; menos aún en la hipótesis de los adversarios, que no conceden a la divina maternidad en su estadio

terrestre ninguna eficacia corredentora. ¿Será, pues, la Corredención la clave que explique la intercesión Mariana? Si así fuese, tendríamos un caso de la aplicación del principio de analogía entre María y Cristo. Por ahora formulamos una simple hipótesis: dejamos la palabra a los textos patrísticos, que son, en definitiva, los que han de decidir.

D) ¿REDENCIÓN OBJETIVA Y REDENCIÓN SUBJETIVA?—Recientemente se han excogitado esta división, o esta nomenclatura, para designar respectivamente la obra misma de la redención y la aplicación de sus frutos. ¿Es admisible esta nueva terminología? Prescindiendo de otras razones, que en otras ocasiones expusimos, vamos a axaminarla desde otros puntos de vista.

Subamos a los primeros principios metafísicos. El binario correlativo *objetivo-subjetivo* se aplica a los actos o disposiciones de nuestro espíritu o de sus facultades, que presentan doble aspecto o relación: en cuanto miran o tienden a un *objeto* (en el sentido propio de la palabra), o en cuanto radican o residen en un *sujeto*. Así hablamos de la certeza objetiva, que es la necesidad del *objeto*, tal cual se presenta al conocimiento, y de la certeza *subjetiva*, que no es sino la firmeza o seguridad del *sujeto*, ajeno a toda duda o vacilación. Así también San Pablo habla frecuentemente de la fe *objetiva* o de la esperanza *objetiva* (es decir, el *objeto* creído o esperado) correlativas a la fe o la esperanza *subjetivas* (esto es, el acto de creer o esperar, que reside en el *sujeto*). Esta distinción ha pasado a la terminología gramatical, que distingue los genitivos *subjetivos* de los *objetivos*. En la frase, por ejemplo, *amor de Dios*, el genitivo se llama *objetivo*, si Dios se expresa como el *objeto* amado; y *subjetivo*, si se concibe como *sujeto amante*. Donde es de notar que en todos estos ejemplos, y en otros innumerables que pudieran aducirse, los términos *objeto* y *sujeto* se toman en sentido propio y riguroso. Como "sujeto" es verdaderamente *sujeto, en* que radica el acto o hábito, así igualmente "objeto" es propiamente *objeto*, a que el acto mira, tiende o se refiere. Apliquemos ahora estos principios a la redención. Que la llamada redención *subjetiva*, es decir, la aplicación de los frutos de la redención, por ejemplo, la infusión de la gracia santificante, pueda denominarse *subjetiva*, no ofrece, desde este punto de vista, especial dificultad; pero lo que no se

ve es cómo la llamada redención *objetiva*, es decir, la obra misma de la redención o el acto redentivo, pueda ser propiamente *objeto* de la gracia santificante infundida, o, más generalmente, de la llamada redención *subjetiva*. En conclusión, la terminología de *objetiva* y *subjetiva* no puede aplicarse a la redención, por cuanto desconoce el sentido normal y ordinario de los términos.

Pero, sin salir aún de la metafísica, semejante nomenclatura ofrece otro inconveniente más grave. En los casos antes aducidos, si bien se considera, el sentido primario, primordial o principal corresponde a *subjetivo;* es decir, *objetivo* y *subjetivo* no son homogéneos o unívocos, sino más bien analógicos; y entre ellos el *famosius analogatum*, como decían los antiguos, corresponde, no a *objetivo*, sino a *subjetivo*. Nadie dudará, por ejemplo, que "fe" o "esperanza" se digan principalmente del acto *subjetivo*, y sólo secundariamente del *objeto*. Y entonces tendríamos que la significación principal de "redención" recaería, no sobre el acto mismo redentivo, sino sobre la aplicación de sus frutos. Y esto ni gramatical, ni mucho menos teológicamente, puede admitirse o tolerarse. Sería esto una inversión de los términos: tendríamos que la concepción soteriológica debería ser *antropocéntrica* y no *cristocéntrica*, como debe ser.

Pasando a otra consideración, la nueva división de "redención" en *objetiva* y *subjetiva* es deficiente o incompleta. Equivaliendo "redención objetiva" al acto redentivo y "redención subjetiva" a la aplicación de sus frutos, es decir, a la dispensación, queda preterida la *reconciliación*, efecto primario de la redención. Ni parece posible o acertado querer incluir la reconciliación en ninguno de los dos términos o extremos de la división. No en el de "redención objetiva"; por dos razones: porque no es la obra misma de la redención, que es como suele explicarse, "redención objetiva", y porque entonces tendríamos que en uno de los extremos se comprendía el acto redentivo y uno de sus efectos, reservándose para el otro extremo otro de sus efectos: división verdaderamente incoherente. Tampoco en el de "redención subjetiva": porque la reconciliación en este estadio, existente en solo Dios, no se recibe todavía en el hombre como en *sujeto*.

Por estas y otras consideraciones esa moderna división o de-

nominación no parece apta para contradistinguir el acto redentivo de la dispensación, que es fruto de la redención.

E) REDENCIÓN CRISTOLÓGICA Y REDENCIÓN VULGAR.—Dos palabras solamente sobre otra división, que, por lo llana, parece no debería mencionarse siquiera. Pero a veces se olvida, o no se tiene en cuenta. "Redención" ha venido casi a ser un término técnico de la Teología para significar la redención de Cristo, que pudiéramos denominar *cristológica*. Pero al lado de esa acepción teológica subsiste la acepción vulgar u ordinaria de "rescate" en otras muchas materias. Y es de notar que en la Escritura, principalmente en el Antiguo Testamento, muchas veces se habla de la "redención" en este sentido vulgar o etimológico de "rescate". Y puede acontecer, y acontece alguna vez, que esta noción etimológica de "rescate" coincida con algo que es en realidad efecto de la redención de Cristo, pero que no se presenta precisa y formalmente como tal. Sirva de ejemplo aquella expresión de San Pablo "*redemptionem* corporis nostri" (Rom. 8, 23), con que se significa la resurrección de la carne, efecto, sin duda, de la redención de Cristo. Pero el Apóstol concibe la resurrección como *rescate*, no porque sea la redención de Cristo subjetivamente considerada, sino porque se realiza en ella la noción o definición de rescate, cual la expresa inmediatamente antes, al decir que "Vanitati enim creatura *subiecta* est...; sed... *liberabitur a servitute* corruptionis *in libertatem* gloriae filiorum Dei" (Rom. 8, 20-21). Aun cuando la resurrección no fuera efecto de la redención de Cristo, podría el Apóstol hablar de ella con los mismos términos con que la declara. Al proponer esta división no se nos oculta que, si inutiliza algunos textos con que se pretende demostrar la redención subjetiva, también puede ser que, en sentido contrario, elimine algunos textos con que se pretenda demostrar la Corredención Mariana. Pero la verdad ante todo.

2. *Naturaleza y propiedades de la cooperación*

Por *cooperación* entendemos una acción asociada a otra acción o una operación coeficiente combinada con otra operación, ordenada a la producción de un mismo efecto. Para nuestro ob-

jeto bastará señalar las propiedades de la cooperación, es decir, de una verdadera y propia cooperación, que puedan aplicarse a la Corredención Mariana.

Ante todo, la cooperación, para merecer este nombre, debe ser *eficaz*, esto es, ha de ejercer influjo verdadero y efectivo en la producción del efecto. Cooperación ineficaz, o que nada haga en realidad, parece una contradicción *in terminis*.

No basta, además, a lo menos en el orden de la causalidad moral, que la cooperación sea meramente *material* o inconsciente; debe ser, al contrario, *formal* o consciente y voluntaria, esto es, motivada y determinada por la intención de un fin, que no es sino el mismo efecto producido.

Pero no es menester que sea propiamente *coordinada*, es decir, ejercida como por igual: basta que sea *subordinada* y subalterna respecto de otra acción principal. En el caso de la Corredención Mariana, ninguno de los teólogos que la sostienen ha pensado jamás en equiparar o igualar la cooperación de la Corredentora a la acción del Redentor.

Estas tres propiedades de la cooperación no ofrecen especial dificultad; hay otras dos, en cambio, que exigen alguna explicación.

La cooperación, para ser propia y verdadera, debe, en algún modo, ser *inmediata* o directa. En esto no cabe duda: toda la dificultad está en determinar qué *inmediación* se requiere para que la cooperación sea verdadera. Creemos que puede dar mucha luz una distinción empleada alguna vez por los escolásticos. Existen dos maneras de inmediación: una de *contacto* y otra de *pura eficiencia*. En la inmediación de *contacto*, entre la cooperación y el efecto no se interpone ninguna acción intermedia; en la de *pura eficiencia*, entre la cooperación y el efecto se interpone alguna acción intermedia entre ambos; tal, empero, que no corte o interrumpa el influjo eficaz de la cooperación en el efecto. Dos ejemplos aclararán esta distinción. Un padre aconseja a su hijo que huya de malas compañías; interviene la madre reforzando el consejo del padre. En este caso la cooperación del amor materno con la autoridad paterna es inmediata con inmediación de contacto; dado que entre la cooperación de la madre y el efecto no se interpone otra acción alguna. Pero supongamos que la madre

no hace sino rogar y mover (eficazmente) al padre a que dé él este consejo a su hijo. En este caso, entre la cooperación de la madre y el efecto obtenido media la acción del padre; la cual, empero, lejos de agotar o interrumpir el influjo de la acción materna sobre el hijo, no hace sino transmitírselo o comunicárselo; la cooperación de la madre es inmediata sólo con inmediación de pura eficiencia. Para concretar más tomemos como ejemplo los dos actos principales de María, sobre cuya eficacia corredentiva precisamente se discute: su consentimiento y su compasión. Hablamos ahora hipotéticamente, sin querer probar ni prejuzgar ninguna solución. Supongamos que el consentimiento virginal tiene por objeto único y exclusivo la encarnación del Hijo de Dios. Supongamos, inversamente, que el objeto del consentimiento sea la encarnación, pero precisamente en cuanto se concibe como medio necesario para la redención, que, además, se concibe irrealizable sin el consentimiento virginal. Supongamos, finalmente, que la compasión de María al pie de la cruz, asociada a la pasión del Redentor, tenga eficacia corredentiva. En el primer caso, la cooperación de María a la obra de la redención sería puramente mediata, y, propiamente, nula. En el segundo caso, tendríamos una cooperación mediata en cuanto al contacto, pero inmediata en cuanto a la eficiencia (3). En el tercero, por fin, la cooperación sería inmediata bajo todos conceptos; en el contacto no menos que en la eficiencia. Los dos casos extremos son suficientemente claros: el segundo merece un análisis más detenido.

En este caso tenemos que la acción del consentimiento virginal respecto de la redención es parte mediata, parte inmediata: tenemos, digámoslo así, una *mediación* y una *inmediación*. Preguntamos: ¿la inmediación es verdadera?, ¿la mediación no suprime o atenúa la causalidad?, y ¿cuál de las dos, en definitiva,

(3) Para que mejor pueda apreciarse la diferencia sustancial entre el primer caso y el segundo, propondremos otro ejemplo. Un comerciante vende una sustancia colorante, que es al mismo tiempo venenosa, a un tintorero, que se presume prudentemente la empleará para teñir las telas. En el caso que el tintorero emplease la materia colorante venenosa para envenenar a un enemigo suyo, el comerciante que se la vendió no contrae ninguna responsabilidad en el homicidio, no es causa moral. Pero si el comerciante, conocedor de los designios del tintorero, le vendiese la sustancia venenosa con la intención de que éste envenenase al enemigo, que lo es de entrambos, sería cómplice y responsable del homicidio, sería verdadera causa moral del crimen.

prevalece?, ¿la mediación o la inmediación? Problemas son éstos cuya importancia es mayor que su sutileza. Los estudiaremos, brevemente, por su orden.

Primeramente, la inmediación es propia y verdadera. La razón parece evidente, si bien se considera. Lo formal en la causalidad es el influjo de la causa en el efecto. Conocida es la definición de "causa": "Principium *influens* esse in aliud". Por consiguiente, si el influjo es inmediato, la causalidad será igualmente inmediata. Y será inmediato el influjo siempre que no se detenga o agote en el camino, sino que llegue hasta el término, es decir, hasta el mismo efecto. Y como en la inmediación de pura eficiencia el influjo llega de hecho hasta el término, esa inmediación es propia y verdadera. Notemos la diferencia esencial que media entre uno que dispara una saeta y otro que arroja una bomba desde un avión. La acción de éste se limita a soltar la bomba, y con esto se agota toda su causalidad; la bomba cae en virtud de otra fuerza: la gravedad; y el destrozo que causa la bomba se debe a otras nuevas fuerzas, las de la trilita. El influjo activo del aviador no llega hasta el efecto (4). En cambio, la fuerza o el impulso que imprime a la saeta el que la dispara es la única que determina y produce el efecto, sin que intervengan fuerzas distintas; llega, por tanto, al mismo efecto; su causalidad es inmediata con inmediación de eficiencia. Y lo que se dice de las causas físicas vale mucho más de las causas morales, cuya causalidad, desligada del tiempo y del espacio, sin detenerse en el medio, y aun sin pasar por él, se lanza directamente hacia su término, que es el efecto.

En segundo lugar, la *mediación de contacto* ni suprime ni atenúa siquiera la causalidad o la *inmediación de eficiencia*. La razón viene a ser la misma que acabamos de indicar. El *medio*, que interviene entre la causa y el efecto, no es un obstáculo o una barrera, que detenga o debilite la causalidad o el influjo de la causa sobre el efecto, sino más bien un conducto o un vehículo

(4) Decimos que «el influjo activo del aviador no llega hasta el efecto» desde el punto de vista de causalidad física. Pues es claro que en el orden de la causalidad moral su influjo llega hasta el efecto. Por esto, en el caso de un aviador pirata, por ejemplo, éste es considerado como criminal y responsable de los estragos que cause con las bombas que haya arrojado.

que lo transmite y hace llegar hasta su término. Recordemos la saeta.

Por fin, donde concurren *mediación de contacto* e *inmediación de eficiencia*, ésta prevalece o prepondera sobre aquélla. La razón es siempre la misma. En la causalidad el influjo es lo formal y esencial, mientras que la presencia o ausencia de un medio, como que no entra en la definición de "causa", es algo puramente material o accidental. Y no hay duda que lo formal y esencial prepondera sobre lo material y accidental. Aquello, que no esto, es lo que caracteriza las cosas.

Otro problema, no menos interesante, pero más fácil de resolver. A las veces parece suponerse que la cooperación, en particular la de María a la obra de la redención, para poder ser considerada como verdadera y eficaz, debería ser *necesaria*, esto es, que sin ella no fuera posible la redención. Pero semejante suposición es equivocada y debe rectificarse. Una cooperación, y más generalmente toda causalidad, es verdaderamente eficaz siempre que la causa influye de hecho en el efecto. El que su concurso sea innecesario no quita que el efecto sea producido por su influjo y a él deba su ser. Nadie jamás, que sepamos, ha puesto en la definición de "causa" la *necesidad* de su influjo sobre el efecto. Ahora que, inversamente, en las causas morales, a diferencia de las físicas, la necesidad es indicio de verdadera causalidad. Para la producción física de un efecto intervienen ciertas condiciones previas o prerrequisitos, que, por no influir propiamente en la producción del efecto, no se consideran, y con razón, como verdaderas causas. Así, por ejemplo, abrir la ventana será necesario para que el sol ilumine un aposento, mas no será en modo alguno causa de la iluminación. En cambio, en el orden de la causalidad moral, quien pone una condición necesaria se considera justamente como verdadera causa moral del efecto. Si, por tanto, se demuestra que el consentimiento (consciente y libre) de María fué condición necesaria para la redención, queda demostrada por el mismo caso la cooperación Mariana en la obra de la redención.

Es de notar, finalmente, que la cooperación, y particularmente la cooperación Mariana a la obra de la redención, puede concebirse de dos maneras: o en cuanto influye directamente en el acto

redentivo, como en su término, o bien en cuanto tiene como término de su influjo los efectos de la redención. Quizás se haya de concebir de la primera manera la cooperación de María, si es que se da, en el consentimiento o, más generalmente, en su actuación previa al acto mismo de la redención; y de la segunda manera, su cooperación por medio de la compasión.

En consonancia con estos principios referentes a la redención y a la cooperación, hay que investigar ahora los diferentes modos posibles de la corredención Mariana. No pretendemos, ni podemos pretender, agotarlos todos. Pero creemos que los que vamos a proponer bastan y sobran para poner de manifiesto la gran multitud y variedad de los modos posibles de la Corredención, y, consiguientemente, la estrechez con que a las veces se trata este vastísimo y complejísimo problema, coartándolo, o poco menos, a la formalidad de mérito, cuando son tantos los modos posibles con que María pudo cooperar a la redención humana.

II. MODOS POSIBLES DE LA CORREDENCION MARIANA

Conforme a lo dicho, deseamos investigar, y de alguna manera determinar, los modos posibles de la cooperación de María a la obra de la redención, es decir, que constituyan una verdadera y eficaz cooperación, y, consiguientemente, de algún modo inmediata, no a los preliminares de la redención, ni tampoco a la subsiguiente acción de la divina providencia al dispensar la gracia, por más que ésta se dispense en atención a los méritos del acto redentivo. Mas, pues la cooperación inmediata puede serlo de dos maneras: con inmediación de pura eficiencia y con inmediación de contacto; la estudiaremos sucesivamente desde ambos puntos de vista: la cooperación de Nazaret y la cooperación del Calvario.

1. *Cooperación de simple eficiencia*

CONSENTIMIENTO VIRGINAL. — El primer modo posible que se ofrece, el primer problema, acaso el más trascendental de toda la Soteriología Mariana, es la cooperación de María a la reden-

ción humana por medio de su consentimiento dado a la embajada del ángel. La solución depende de dos factores principales, que hay que estudiar detenidamente: el objeto del consentimiento y la tendencia del acto.

En cuanto al objeto, hay que examinar atentamente el sentido de la embajada del ángel; más concretamente, hay que investigar si las palabras del ángel anuncian o proponen exclusivamente la encarnación del Hijo de Dios en sí misma, o bien si la presentan como elemento soteriológico o como el primer paso que Dios quiere dar en orden a la redención del mundo. Ni basta conocer la mente del ángel; es menester conocer igualmente el pensamiento de María: es, a saber, cómo concebía ella la divina maternidad: si como Madre del Hijo de Dios, sin más, o más bien como Madre del Redentor en cuanto tal. Sobre estos dos puntos no hay que forjar hipótesis apriorísticas; hay que atenerse a los que narra el texto evangélico y a lo que enseña la tradición cristiana.

En cuanto a la tendencia del acto, hay que estudiar dos puntos: su dirección y su eficacia. ¿El consentimiento incluía una intención, un anhelo, cuyo objeto era, no sola o principalmente la divina maternidad, sino también la redención humana? ¿Y era un acto eficaz, capaz de influir decisivamente en el desenvolvimiento de los planes divinos de Dios en orden a la salud humana? Como coeficiente de esta eficacia, hay que examinar si el consentimiento virginal era de alguna manera necesario para la realización de los consejos divinos. La respuesta a todas estas preguntas nos la han de dar igualmente las fuentes de la divina revelación.

Pero no hay que olvidar que en estas fuentes acaso puedan hallarse afirmaciones que, sin distinguir analíticamente estos elementos, se limiten a consignar la verdad del hecho; es decir, el valor corredentivo del consentimiento virginal. Y semejantes testimonios, si es que existen, hay que recogerlos.

En conclusión, si llega a probarse que el consentimiento de María, por encima de la divina maternidad, miraba a la redención de los hombres y entrañaba además una eficacia decisiva en orden a la redención, se habrá probado la cooperación moral inmediata al acto redentivo. Desde Nazaret y treinta y tantos años

antes, la acción de María llegaba hasta el Calvario en el momento mismo de la redención. Recordemos otra vez que la acción moral, desligada de tiempos y de espacios, se traslada derechamente al tiempo y al lugar en que se desarrolla la acción principal y se produce el efecto.

PERSPECTIVAS DE CRUZ.—Que María atendió, como madre solícita y amorosa, a la crianza y educación de su divino Hijo, eso no lo ha dudado jamás ningún cristiano. Esto supuesto, se pregunta: ¿esta crianza y educación materna son una cooperación formal e inmediata a la redención? *Formal* e *inmediata* decimos; pues que lo sea a lo menos *material* y *mediata*, no ofrece la menor duda. Más aún, que lo sea *formal*, tampoco ofrece especial dificultad; dado que nadie supondrá que el Corazón amoroso de la Madre no tomaba parte alguna en el desempeño de sus funciones maternales. Toda la dificultad, pues, está en si semejante cooperación puede considerarse como *inmediata*. La solución de este problema puede ser doble: o presuponiendo en María un conocimiento más o menos preciso de la pasión del Redentor, o prescindiendo de semejante conocimiento.

En la primera hipótesis la solución depende de dos factores esenciales, que, naturalmente, hay que demostrar: 1), que María, a lo menos después de la profecía de Simeón, previó la pasión de su divino Hijo; 2), que, acatando rendidamente los designios de Dios y comprendiendo que el desempeño de sus oficios maternales estaba ordenado a preparar la víctima del futuro sacrificio, ella ordenaba a este objeto la crianza y educación de su Hijo. Si estas dos cosas se prueban, se habrá probado una cooperación moralmente inmediata de la Madre con el sacrificio del Hijo. Aquí, otra vez, hay que ceder la palabra al testimonio de la Escritura y de la Tradición.

Pero, aun prescindiendo de esta previsión de la pasión, consta a lo menos el conocimiento de María sobre la obra mesiánica y salvadora de su Hijo. Basta releer el mensaje del ángel y el cántico de María para convencerse de ello. Y en este supuesto, se pregunta: ¿este conocimiento basta para fundar una cooperación inmediata a la redención, concebida como salvación de Israel y de todo el mundo? También aquí la solución depende del modo como María desempeñó sus funciones maternales. Si las enderezaba ex-

clusivamente a la crianza y educación del Hijo, sin mirar más adelante, la cooperación resulta puramente mediata; mas si ella ordenaba su actuación maternal a poner a su Hijo en condiciones de poder llevar a la obra los planes de Dios, no parece ya posible negar que la cooperación de María fuera moralmente inmediata.

SOLIDARIDAD DEL REDENTOR CON LOS HOMBRES.—La *consumación* del Redentor, para usar una expresión predilecta de San Pablo en la Epístola a los Hebreos, es decir, lo que inmediata y formalmente le disponía y capacitaba para su obra redentora, era su solidaridad con el género humano: doble solidaridad, de naturaleza y de pecado, en virtud de la cual el Redentor se identificaba moralmente con toda la naturaleza humana, con toda la raza de Adán, y se apropiaba o tomaba sobre sí su pecado para expiarlo, en nombre y representación de todos. Ahora bien: esta doble solidaridad la transfería o comunicaba al Redentor su Madre, la "Mujer" por antonomasia, que, para poder transmitir al Hijo, al "Hombre" por excelencia, esta doble solidaridad, debía poseerla ella previamente. María, por tanto, al comunicar al Hijo de Dios con la generación materna esta doble solidaridad, le transfería o comunicaba esta propiedad esencial del Redentor y del acto redentivo. En esta hipótesis, que no es difícil demostrar por las Epístolas de San Pablo, se pregunta: ¿esta acción de María constituye una cooperación inmediata al acto redentivo? En este caso, lo mismo que en los anteriores, todo depende del conocimiento é intención de María. Si ella desconoció totalmente este papel que ella representaba, naturalmente su acción fué meramente material y su cooperación puramente remota; mas si de alguna manera lo entendió o presintió y pretendió desempeñarlo en su actuación materna, su acción resulta formal y su cooperación moralmente directa e inmediata. Todo el punto, pues, de la dificultad está en si María tuvo conciencia de su misión y tuvo intención de realizarla. Más concretamente: María conoció perfectamente que Dios había obrado en ella "grandes cosas" y que por su maternidad divina y soteriológica quería salvar a los hombres; ¿bastaba este conocimiento, por así decir, global de los consejos divinos, para afirmar que su cooperación fué formal e inmediata? Además, ¿se puede probar que este conocimiento no fué tan global, sino más bien bastante claro y preciso de su mi-

sión? Dos modos de enfocar el problema, análogos a los propuestos anteriormente: dos modos posibles, por tanto, de cooperación a la obra de la redención, que es interesantísimo tratar de averiguar.

MATERNIDAD ESPIRITUAL.—Hay que presuponer, o probar—que no es difícil—que la maternidad espiritual de María se inaugura con la misma encarnación, que es como su primer estadio o fase. Pero si el hecho de esta maternidad es manifiesto, el modo es misterioso. Para determinar si en ella puede preverse otro modo posible de Corredención, será menester examinarla más de cerca y analizar sus constitutivos esenciales. Esta primera fase de la maternidad espiritual está basada en el principio de solidaridad, del cual es uno de sus principales efectos; mas no sólo de la solidaridad formal de los hombres con el Redentor, sino también, y quizás principalmente, de la solidaridad previa y virtual de los mismos hombres con María, como anteriormente hemos insinuado. De ahí se sigue que María es Madre de los hombres, no porque éstos, independientemente de la generación virginal, se hallen incorporados o moralmente identificados con su Hijo natural —la maternidad en tal caso sería muy impropia—, sino más bien porque ella es quien los incorpora e identifica moralmente con el Hijo, en virtud precisamente de su generación natural. La raza de Adán queda incorporada al Hijo de Dios precisamente porque estaba representada y como concentrada en la carne que María con la generación comunica al Redentor. Consiguientemente, con una misma generación María engendra físicamente al Hijo de Dios humanado, y moralmente, en él y con él, a todos los hombres. Así entendida esta primera fase de la maternidad espiritual, si bien fundada en el principio de la solidaridad, añade nuevos aspectos o nuevos elementos, que pueden constituir un nuevo modo de corredención. ¿Lo constituyen de hecho?

Que, así concebida, esta maternidad sea soteriológica, es evidente. Mas esto no basta. Para que en ella descubramos un modo posible de cooperación a la redención se necesitan además dos cosas: 1), que semejante maternidad diga relación moralmente inmediata con el acto redentivo; 2), que María tenga de alguna manera conciencia y voluntad de este valor corredentivo de su maternidad espiritual. Hay que estudiar, pues, estos dos puntos. No

es nuestro propósito estudiarlos ahora; aunque no será inútil indicar la manera de estudiarlos y enfocarlos.

Para entender la relación de la maternidad espiritual con el acto redentivo hay que considerar el doble aspecto de la solidaridad que establece entre el Redentor y los redimidos: en cuanto, por una parte, capacita o habilita al Redentor para apropiarse con toda verdad los pecados de los hombres—que es lo que indicamos anteriormente—; y en cuanto, por otra parte, capacita a los hombres para participar o apropiarse la justicia y la divina filiación del Redentor—que es el nuevo aspecto que ahora proponemos—. Esta capacidad de los hombres la necesitaba el Redentor para la eficacia del acto redentivo. Si consta, por tanto, que esta eficacia es obra de María, con toda verdad se podrá decir que María coopera inmediatamente con el Redentor en el mismo acto redentivo.

Para que en María se dé la conciencia y voluntad, necesarias para una cooperación moral, hay que considerar si basta, como en los casos anteriores, un conocimiento y una voluntad general o global de cooperar con los planes de Dios, o si se requiere un conocimiento más particular y preciso; y, dado caso que se requiera, hay que ver si semejante conocimiento no lo lleva ya consigo la misma excelsa misión de María y la suave providencia de Dios, que, como en el caso de la maternidad divina, no suele usar de los hombres como de instrumentos puramente mecánicos o materiales, sino más bien como de agentes conscientes y libres.

Valdría la pena estudiar estos problemas, hasta ahora casi inexplorados.

2. *Cooperación inmediata con inmediación de contacto.*

Pasemos ahora a considerar la acción de María al pie de la cruz y en el momento mismo en que se efectúa el acto redentivo, es decir, su *compasión*. Para descubrir los modos posibles de cooperación de parte de María basta recorrer las diferentes formalidades del acto redentivo y examinar la parte activa que en él, bajo estas formalidades, pudo caber a María.

MÉRITO.—La participación activa de María en el mérito del

Redentor puede concebirse de muchas y variadas maneras. Ante todo, distinguiendo, con Santo Tomás, entre el acto de merecer y su valor meritorio, hay que examinar la parte que bajo ambos aspectos pudo corresponder a María. Hay que considerar, además, si María pudo asociarse al mérito del Redentor aportando sus propios méritos personales. De ahí tres modos posibles de cooperación: 1), determinando de alguna manera la existencia del acto meritorio; 2), considerando con derecho como propio el valor de este acto; 3), asociando sus méritos personales. Para poder apreciar como verdaderamente posibles y, por así decir, viables estos tres modos, no serán inoportunas unas breves observaciones.

1) Para que la existencia del acto meritorio pudiese depender en alguna manera de la voluntad de María, no es necesario suponer—aunque semejante suposición no sería una hipótesis arbitraria—que el Hijo, antes de morir y en orden a morir, solicitase el asentimiento o beneplácito de la Madre: bastaría probar que semejante asentimiento lo tuviese dado de antemano, aunque no fuese sino implícitamente, y que el Hijo lo tomase en cuenta al entregarse a la muerte, sin lesionar o lastimar en lo más mínimo los derechos de la autoridad materna o las delicadezas de su maternal Corazón. A la suavidad de la providencia del Padre celestial y a la bondad amorosa del Hijo correspondía contar con el beneplácito de la Madre para privarla del Hijo de su amor. Y en este sentido pudo influir el asentimiento de la Madre en la resolución del Hijo.

2) Prescindiendo de este asentimiento, hay que examinar si el acto meritorio del Hijo es también algo de la Madre, algo que de alguna manera le pertenezca, algo sobre lo cual tenga ella ciertos derechos. Evidentemente, Jesús era de María, pertenecía a María, mucho más, incomparablemente más, que a cualquier otro. Se pregunta, pues: ¿esta mayor pertenencia de Jesús respecto de María no entrañaba ciertos derechos de la Madre sobre el Hijo, y sobre todo lo que era del Hijo? Y si así es, los méritos del Hijo eran méritos de la Madre. Al ofrecer, pues, el Hijo al Padre sus propios méritos, ofrecía juntamente los méritos de la Madre; o, también, al presentar la Madre al Padre celestial los méritos del Hijo presentaba al mismo tiempo sus propios merecimientos. ¿Incluye esto una cooperación de María con el acto redentivo?

3) ¿Podía, además, María asociar sus méritos personales a los méritos del Hijo? Que María al pie de la cruz pudiera merecer y ofrecer a Dios estos merecimientos, no ofrece la menor duda; toda la dificultad está en otros dos puntos: a), ¿tenían suficiente valor los méritos de María para contrapesar los deméritos del pecado?; b), ¿estos méritos los aceptaba Dios en orden a la redención misma, y no más bien en orden a la aplicación de sus frutos? De la solución que se dé a estos dos problemas depende el que los méritos personales de María puedan constituir o no un nuevo modo posible de cooperación. Sin pretender ahora dar esa solución, nos permitiremos hacer unas breves observaciones. Primeramente, sobre el valor de los méritos de María, en contraposición al pecado, notaremos dos cosas: que si nos contentamos con atribuir a María méritos solamente *congruos*, no es menester que esos méritos sean equivalentes o equiparables, por oposición, a la malicia del pecado o a la excelencia de la gracia o de la gloria; y que para negar fundadamente a los méritos de María la apelación de *condignos* hay que demostrar eficazmente que la infinidad relativa del pecado o de la bienaventuranza celeste es de orden superior a la infinidad igualmente relativa de la divina maternidad: y esto, ¿se ha demostrado? Sobre el segundo punto: si los méritos de María miraban o se ordenaban a la redención misma, o bien a la aplicación de sus frutos, esto es, si actuaban en la esfera de la redención o bien en la esfera de la divina providencia, eso lo han de decir las fuentes de la divina revelación. Sólo advertiremos que, si se atribuye alguna eficacia a los méritos de María, como parece razonable, es algo incoherente ordenarlos a la aplicación de los frutos de la redención, cuando ésta no está todavía consumada.

SATISFACCIÓN.—Reina alguna confusión o indecisión al tratarse de la satisfacción redentiva. Modernamente parece haber prevalecido la concepción anselmiana, según la cual la satisfacción es una compensación o reparación de la ofensa inferida a Dios por el pecado. Santo Tomás, en cambio, sin excluír esa reparación o desagravio, parece insistir principalmente en el sentido de obra penal, destinada a extinguir el reato de pena (5). Mas, sea de

(5) Es digna de considerarse esta síntesis que hace el Angélico Doctor de las diferentes formalidades de la pasión, relacionándolas con

esto lo que fuere, lo cierto es que la redención ha de satisfacer así por la culpa como por la pena por ella merecida. Teniendo, pues, en cuenta esta dualidad en el objeto de la satisfacción, distinguiendo además entre el acto de la satisfacción y su valor satisfactorio, y considerando la satisfacción de María, bien como participación o apropiación de la satisfacción de Cristo, bien como asociación o aportación de sus satisfacciones personales, resultan distintos modos posibles de cooperación al acto redentivo. Primer modo posible: ¿María cooperó al *acto* de la satisfacción, determinando de alguna manera su existencia? Segundo: ¿contribuyó de alguna manera eficaz al *valor* satisfactorio de la redención respecto de la *culpa* o de la ofensa inferida a la divina Majestad? Tercero: ¿contribuyó, por lo menos, al *valor* satisfactorio de la redención respecto de la *pena* merecida? Cuarto: ¿la satisfacción del Hijo, sea la acción misma, sea su valor satisfactorio, puede justamente considerarse como algo propio de la Madre, como algo que moral o jurídicamente de alguna manera le pertenezca? Quinto: ¿puede admitirse que María intervenga activamente en la obra satisfactoria del Redentor con actos suyos propios, con sus satisfacciones personales? Las observaciones hechas anteriormente sobre el mérito bastarán para apreciar debidamente estos problemas y para proceder acertadamente en su estudio y preparar su solución.

SACRIFICIO.—La participación que pudo tener María en el sa-

---

la *divinidad* de Cristo, con su *voluntad* humana y con su *carne*. A la *divinidad* atribuye la formalidad de *eficiencia;* a la *voluntad* humana, la de *mérito;* a la carne, las otras tres: la de *satisfacción*, en cuanto nos libra de la *pena;* la de *redención*, en cuanto nos libra de la *culpa;* la de *sacrificio*, en cuanto nos *reconcilia* con Dios. He aquí sus palabras, cuya estructura procuraremos sensibilizar:

«Passio Christi:
1) secundum quod comparatur ad *divinitatem eius*,
agit per modum *efficientiae;*
2) in quantum vero comparatur ad *voluntatem* animae Christi,
agit per modum *meriti;*
3) secundum vero quod consideratur in ipsa *carne* Christi,
a) agit per modum *satisfactionis*,
in quantum per eam liberamur a *reatu poenae;*
b) per modum vero *redemptionis*,
in quantum per eam liberamur a *servitute culpae;*
c) per modum autem *sacrificii*,
in quantum per eam *reconciliamur Deo* (3 q. 48, a. 6, ad. 3).

crificio de la cruz puede considerarse desde cuatro puntos de vista diferentes: 1), distinguiendo entre el sacerdote y la víctima; 2), atendiendo a los dos actos principales: la inmolación y la oblación; 3), recorriendo las varias especies de sacrificio: latréutico, eucarístico, impetratorio, expiatorio; 4), distinguiendo la doble cooperación de María, o en cuanto se apropie o mire como propios los actos del Hijo, sacerdote y víctima, inmolado y ofrecido, o en cuanto intervenga con actos propios y personales. De ahí cuatro series de modos posibles de cooperación. Bastarán breves observaciones para apreciar esta múltiple y variada posibilidad.

1) *Sacerdote y víctima.*—Esta doble cualidad del Redentor en el sacrificio de la cruz sugiere una doble cooperación posible de María: como participante del sacerdocio y como víctima.

a) ¿Participó María del sacerdocio de Cristo? Se impone una distinción. Podemos distinguir tres especies de sacerdocio: sacerdocio *eminente*, cual es el de Jesucristo; sacerdocio *ministerial* o subalterno, cual es el de los sacerdotes legítimamente ordenados en la Iglesia; sacerdocio impropio o *extensivo*, cual es el de todos los fieles en la celebración del santo sacrificio de la Misa. Que María poseyese el sacerdocio *ministerial*, parece una hipótesis arbitraria, a la cual no se ha mostrado muy favorable la Iglesia Romana. Que, inversamente, participase del sacerdocio impropio o *extensivo*, y de una manera singular y excelente, no ofrece la menor dificultad. ¿Participó, aunque de una manera secundaria y por asociación, del sacerdocio *eminente* de Jesucristo? De ahí dos problemas, o dos modos posibles de la cooperación mariana en el sacrificio de la cruz. Primero: ¿bastaba la participación privilegiada de María en el sacerdocio *extensivo* para que pudiera tener una parte activa en el sacrificio de la cruz? Segundo: ¿estaba además María condecorada con otro sacerdocio superior, que la asociase al sacerdocio *eminente* de Jesucristo y a su acción sacerdotal? Dos problemas éstos que no se han estudiado suficientemente, y convendría estudiar.

b) ¿Participó María, por asociación, de la condición o calidad de víctima, de manera que la víctima del sacrificio redentivo fueran a la vez Jesucristo y María, el Hijo principalmente, la Madre secundariamente? Otro problema y otro modo posible de cooperación Mariana, que tampoco se ha estudiado como se merece.

Precisemos, en lo posible, el punto de la dificultad. No nace ésta de parte de los padecimientos de María, muchísimo mayores de lo que era necesario para que, materialmente a lo menos, pueda ser considerada como víctima. Donde es de notar que estos padecimientos eran precisamente los mismos del Hijo, que repercutían en el Corazón de la Madre: circunstancia importantísima, que no hay que olvidar. Tampoco está la dificultad en que estos padecimientos de la Madre fueran puramente internos y, consiguientemente, impropios para ser considerados como *sacrificales;* porque, si bien atormentaban su Corazón, más que su cuerpo, se exteriorizaban, con todo, y sensibilizaban de muchas maneras. La presencia de María en el Calvario, su aspecto dolorido, su calidad de Madre que tiene delante al Hijo moribundo, exteriorizaban más que suficientemente las torturas de su Corazón. Toda la dificultad está más bien en otro punto: es a saber, si la compasión de la Madre estaba destinada por Dios, como la pasión del Hijo, para la redención del género humano, es decir, si era formalmente *sacrifical.* Tal es propiamente el problema: cuya solución hay que buscar en la Escritura y en la Tradición.

2) *Inmolación y oblación.*—Bajo dos aspectos hay que considerar cada uno de estos dos actos principales del sacrificio: por apropiación de los actos del Hijo, por aportación de actos propios y personales. María pudo ser inmolada con Jesucristo, en cuanto la inmolación del Hijo puede considerarse bajo muchos conceptos como inmolación de la Madre, o en cuanto ella era inmolada en su propia persona. De semejante manera, podía ella hacer suya la oblación del Hijo, o bien ofrecer ella al Padre en nombre propio y con autoridad materna los tormentos del Hijo, y con ellos los dolores de su Corazón materno. De ahí cuatro o cinco modos posibles de cooperación de la Madre en el sacrificio del Hijo. Una cosa notaremos, que acaso pueda dar alguna luz para la resolución de estos problemas. La oblación sacrifical del Redentor se inició en el momento mismo de la encarnación, con aquellas palabras de amorosa obediencia, que recogió el Apóstol: "Ecce venio: ut faciam, Deus, voluntatem tuam" (Hebr., 10, 9). Ahora bien: a estos sentimientos del Corazón del Hijo responden exactamente los que acaba de expresar la Madre con aquellas palabras: "Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum"

(Lc., I, 38). Si en el momento en que se iniciaba la redención eran unos mismos los sentimientos de la Madre y los del Hijo, ¿será aventurado suponer que en el momento en que se consumaba, los sentimientos de la Madre estuviesen en consonancia con los del Hijo?, ¿que al renovar el Hijo el "ecce venie", renovase igualmente la Madre el "ecce ancilla Domini"? Y si las palabras de la Madre fueron eficaces para iniciar la redención, ¿será arbitrario suponer que tuvieron también alguna eficacia para consumarla?

3) *Varias especies de sacrificio.*—Lo que acaso no digan los textos, al considerar generalmente el sacrificio de la cruz, podría ser que lo insinuasen al considerarlo bajo los diferentes aspectos de sacrificio: latréutico, eucarístico, impetratorio y expiatorio o propiciatorio. Por esto conviene tener presentes todas estas especies de sacrificio, para ver si se descubre en ellas algún modo particular posible de cooperación de parte de María.

4) *Doble cooperación de María.*—La doble cooperación de María, que hemos señalado como posible en algunos casos, en cuanto la Madre se apropia los actos del Hijo, o en cuanto interviene con actos personales, hay que ver si tiene también aplicación a los demás casos. Lo que acaso no se presente como posible bajo un aspecto, puede ser que lo sea bajo el otro.

RESCATE.—Esta nueva formalidad de la redención parece sugerir como posibles los mismos tres modos de cooperación que sugiere la formalidad de mérito. Son tres: a), en la acción de efectuar el rescate, determinando de alguna manera su existencia; b), en el precio mismo del rescate, por cuanto el precio pagado es también en alguna manera propiedad de la Madre, por razón de sus derechos maternos sobre el Hijo: tanto sus derechos sobre el mismo Hijo y sus obsequios filiales, a los cuales renuncia la Madre, como sus derechos sobre los demás en orden a que respeten la vida de su Hijo; c), con sus propios dolores y lágrimas, quizás precio secundario, y congruo, por lo menos, ofrecido por María y aceptado por Dios, para el rescate de los hombres.

SOLIDARIDAD.—Hemos visto anteriormente que la solidaridad incluye o determina un modo posible de cooperación inmediata con inmediación de pura eficiencia. Preguntamos ahora: ¿esta solidaridad entraña también una cooperación inmediata con inmediación

de contacto? ¿La solidaridad, que influyó en Nazaret, sigue influyendo actualmente en el Calvario? Problema es éste lleno de misterios, completamente inexplorado. Nos aventuraremos a dar los primeros pasos. Como no intentamos resolverlo, sino sólo enfocarlo, nos bastarán breves indicaciones.

La concepción soteriológica de San Pablo es inmensamente más vasta y profunda que la que suele exponerse en las disquisiciones de los teólogos. El Redentor, para el Apóstol, es Jesucristo, no sólo o precisamente en su persona física, sino más bien en cuanto representa y concentra en sí toda la humanidad prevaricadora. En consecuencia, puede decirse que el hombre, la universalidad de la raza de Adán, no por lo que es en sí o por lo que vale por sí, sino en cuanto está recogida y sintetizada en Jesucristo, presidida y encabezada por Jesucristo, es la que expía su pecado. "Christo confixus sum cruci", exclama el Apóstol (Gal. 2, 19). Y más universalmente: "Unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt" (2 Cor. 5, 14). Todos crucificados, todos muertos en Cristo y con Cristo: todos, consiguientemente, en Cristo y con Cristo expiamos nuestro pecado. Esta expiación, con todo, no nos constituye corredentores con Cristo. ¿Por qué? Muy sencillamente: porque nuestra parte en esta expiación universal es puramente pasiva, porque nuestra solidaridad con el Redentor y con su muerte no importa acción alguna de nuestra parte. En este estadio de la redención, en el momento del acto redentivo, padecemos, pero no actuamos, no cooperamos. Preguntamos ahora: ¿la posición de María en esta solidaridad con el Redentor es igualmente pasiva, tan pasiva como la nuestra? ¿No entraña alguna acción que pudiera ser considerada como cooperación a la redención? Tal es el problema en concreto. Para encauzar su investigación hay que tener presente que la solidaridad de María con el Redentor es incomparablemente más estrecha que la nuestra. Además de la solidaridad común a todos los hombres, por representación o inclusión moral y jurídica, corresponde a la Madre una solidaridad con el Hijo, solidaridad de "carne y sangre", exclusiva de ella. Y esta "carne y sangre" es precisamente el vínculo y la base de la solidaridad. Terminantemente lo afirma el Apóstol; quien para explicar precisamente esta solidaridad, escribe: "Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse si-

militer participavit eisdem" (Hebr., 2, 14). Y esta "carne y sangre" la ha pedido Dios a María, y María la ha dado libremente. Y el Redentor, en cuanto tal, es "el Hijo del hombre": y no es "el Hijo del hombre" sino en cuanto engendrado por María. En suma, la solidaridad especial de María con el Redentor es solidaridad maternal, de la Madre con el Hijo. Y la maternidad no es una pura posición pasiva: entraña una acción, física y moral, que bien pudiera ser un modo posible de cooperación a la redención humana. Y si así es, alcanzan un sentido grandioso e insospechado aquellas palabras del Apocalipsis: "Mulier... clamabat parturiens, et cruciabatur ut pariat" (Apoc., 12, 1-2). Los dolores del parto, que no existieron en Belén, pero que no podían faltar a la Madre del Redentor, se reservaron para el Calvario: cuando el Redentor, "consumado por la pasión" (Hebr., 2, 10), era definitivamente constituído como Redentor por su pasión personal, que era a la vez pasión universal, y era en María la compasión maternal, mística generación del Redentor crucificado. ¿No merecerían un estudio más detenido y profundo estos misterios, que acaso entrañen la más grandiosa cooperación Mariana a la redención del mundo?

MATERNIDAD ESPIRITUAL.—Intimamente relacionada con la solidaridad está la maternidad espiritual y universal de María, aunque encierra aspectos o matices especiales, dignos de particular consideración. Mas, como esta materia está ya más explorada, nos ceñiremos a breves indicaciones. La maternidad espiritual de Nazaret es como la concepción; inversamente, la maternidad actual en los cielos es como la crianza y educación de los hijos espirituales: ¿entre ambos extremos no habrá que poner un estadio intermedio, que sea como el parto? ¿Y este estadio intermedio no habrá que buscarlo en el Calvario? ¿Y esta maternidad no lleva consigo, o formal o, por lo menos, virtualmente, una cooperación a la obra de la redención?

CONCLUSIÓN

Hemos señalado muchos y muy variados modos posibles de cooperación Mariana a la redención de Cristo. Sin duda, muchos de estos modos no son sino expresiones o fórmulas diferentes de

una misma realidad y aun, si se quiere, de una misma formalidad. Mas creemos no ha sido inútil señalar esas fórmulas diferentes. La razón es obvia. La verdad de esos modos posibles, es decir, el que la posibilidad sea o no una realidad, nos lo han de decir las fuentes de la divina revelación. Ahora bien: como las fórmulas empleadas en estas fuentes sean tan varias y aun tan irregulares, será necesariamente mucho más fácil apreciar su coincidencia o equivalencia con las fórmulas teológicas, si éstas, fijadas ya de antemano, son también muchas y variadas. Lo que sólo con un raciocinio, acaso largo y laborioso, pudiera apreciarse, si las fórmulas teológicas fueran pocas y menos precisas, podrá apreciarse más rápida y seguramente, si estas fórmulas teológicas han sido diferenciadas y precisadas de antemano. Los textos, generalmente, se han de interpretar en sentido formal, más bien que en sentido real; es decir, hay que atenerse a lo que expresan las palabras conforme a la mente del autor. Y este sentido formal, que quizás no coincida con una determinada fórmula teológica, bien puede ser que coincida con otra, acaso menos usual y corriente.

Hemos dicho que las fuentes son las que han de decidir: esto es, los textos bíblicos y patrísticos. Pero a los textos que testifican el hecho categórica y explícitamente hay que sumar otros textos no menos importantes: aquellos que expresan los grandes principios mariológicos. Lo que los textos no dicen, a lo menos terminantemente, se halla con frecuencia contenido en estos principios. Con sólo considerar un problema a la luz de estos principios, el de la recirculación, o el de la asociación, por ejemplo, halla luego su solución adecuada. Ni se diga que el resultado de la aplicación de estos principios sea puramente conclusión teológica y no verdad revelada. Porque, primeramente, no es poco poder afirmar de una tesis que es teológicamente cierta o virtualmente revelada. En segundo lugar, como los mismos principios son ya verdades implícitamente a lo menos reveladas, combinados con otra verdad igualmente revelada, dan como conclusión otra verdad implícitamente revelada; fuera de que no pocas veces, la conclusión, obtenida por simple análisis, más que por verdadera deducción, puede también considerarse como revelada implícitamente. Por fin, en nuestro caso, si consta por estos principios la verdad, aunque

simplemente teológica, de la cooperación Mariana a la redención bajo un aspecto particular o bajo una modalidad determinada, sirve este conocimiento para reforzar y dar su verdadero sentido a las expresiones bíblicas o patrísticas que afirman sólo genéricamente la Corredención Mariana. Si en un caso concreto vemos realizada la afirmación de una expresión genérica, no tendremos ya justo motivo para atenuar indebidamente el alcance o la exactitud de la expresión más general y comprensiva.

Para terminar, una observación que puede tener su importancia. Hemos considerado como término de la cooperación Mariana, no los efectos de la redención, sino el mismo acto redentivo. Para determinar los diferentes modos posibles de cooperación, así como eran a propósito las diferentes formalidades del acto redentivo, así, por el contrario, parecían menos conducentes los diferentes efectos de la redención, que, de suyo, no diversificaban la cooperación. Desde otro punto de vista, sin embargo, puede ser muy útil considerar la eficacia de la cooperación Mariana, si no para diferenciarla o especificarla, sí para comprobar su verdad. Pero en esta comprobación hay que proceder con prudente cautela. La cooperación de María puede verificarse en dos órdenes totalmente distintos: el de la redención y el de la providencia. En el primer orden es, si existe, verdadera corredención; en el segundo orden se reduce a la intercesión actual. ¿Cómo se conocerá a qué orden pertenece? Serían igualmente falsos estos dos principios: "Pertenece al orden de la redención toda cooperación en orden a los efectos de la redención." "Pertenece al orden de la providencia toda cooperación que se refiere a la ejecución o aplicación de la redención." La razón de esta doble falsedad la hemos dado anteriormente: que la cooperación respecto de los efectos de la redención, pudiendo ser, ya de un orden, ya de otro, es, en principio, indeterminada o disyuntiva; y sabido es que de las disyuntivas no puede colegirse uno de los dos extremos determinadamente. La lógica más elemental veda semejantes conclusiones. Sería, por tanto, ilógico reducir siempre y sin más a la intercesión actual toda cooperación referente a los efectos de la redención; como sería igualmente ilógico reducirla en todos los casos al orden de la redención y llamarla verdadera corredención. Lo prudente y lógico es examinar cada caso, cada texto par-

ticular, y ver si la afirmación, en su sentido obvio y en su contexto, habla del orden de la redención o del orden de la providencia. Sin prejuicios en ningún sentido. En general, con todo, los textos que hablen de la acción terrestre de María se refieren casi seguramente al orden de la redención; mientras que los que hablan de su acción celeste y actual pertenecen al orden de la providencia; los primeros suelen atestiguar la corredención; los segundos, la intercesión actual. Además, entre los efectos de la redención, como hemos indicado, unos son inmediatos y absolutos, otros mediatos y contingentes, que, para simplificar, hemos llamado *reconciliación* y *dispensación*. Y no hay duda de que la cooperación que tiene por objeto la reconciliación se reduce más fácilmente a la corredención, mientras que la que mira a la dispensación pertenece, de ordinario, a la intercesión actual. Aunque no siempre. De todos modos, para defender la corredención no es buen camino forzar imprudentemente el sentido natural de los textos. La defensa de la verdad no necesita procedimientos tan reprobables y, en definitiva, contraproducentes.

JOSÉ M. BOVER

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

Maldonado en Salamanca

Pocas veces han sido igualados los éxitos de cátedra de Maldonado en París. Abierto el Colegio de los Jesuítas contra viento y marea, pronto se impuso entre los centros de estudio de aquel emporio de las ciencias; los estudiantes acudían en tropel, venidos de todos los colegios parisinos. El triunfo en los primeros años se debió a Maldonado, y fué su prestigio lo que evitó la muerte del nuevo Colegio, cuando el 1564 había decidido la Universidad clausurarlo.

Andaluz de temperamento (1), unía a un entendimiento vigoroso y diáfano, facilidad de expresión correctísima, viveza en el hablar, y un gracejo de dicción y exposición, que aun hoy da sabor y amenidad a sus escritos. Existía con todo una causa más profunda de sus éxitos de cátedra: una pedagogía sabia, cuyas líneas generales trazó él mismo en sus famosos discursos de inauguración de curso, y en las normas, inéditas todavía, que dejó consignadas en los varios colegios que como Visitador recorrió; en el fondo de esa pedagogía, cimentando todo y vivificándolo y cohesionándolo, un humanismo prudente, que hacía del sabio profesor un hombre perfecto, que aspiraba a la formación humana y total de sus alumnos.

---

(1) Hijo de padres sevillanos, aunque nacido accidentalmente en Extremadura. Así lo asegura Uriarte en notas manuscritas recogidas para la gran obra bibliográfica que estaba preparando.

Este humanismo de Maldonado radica en Salamanca; es él una planta desarrollada en los viveros del Estudio General de la ribera del Tormes, que fructificó más tarde a orillas del Sena. Por eso es de importancia fijar la cronología de Maldonado en Salamanca, y con ella los profesores que allí oyó, orientaciones que de ellos recibió, ambiente que respiró; así podrá verse mejor su formación y explicarse mejor los frutos que en París produjo.

La cronología comúnmente seguida entre los modernos depende del todo (2) de la establecida por J. M. Prat en su interesante obra *Maldonat et l'Université de Paris au XVI siècle* (3). En artículos publicados recientemente con ocasión del centenario del nacimiento de Maldonado, lo mismo que en otras obras más o menos modernas (4), se han admitido sus fechas sin vacilación ninguna. Del resumen cronológico presentado por el P. Bover recogemos lo referente a los primeros años:

1533 Nace en Casas de Reina (5).

1544-1552 (once-diecinueve de edad). Estudia las letras humanas en la Universidad de Salamanca.

1552-1555 (diecinueve-veintidós de edad). Estudia la Filosofía en Salamanca.

1555-1559 (veintidós-veintiséis de edad). Estudia la Teología en la misma Universidad.

1559-1562 (veintiséis-veintinueve de edad). Enseña sucesivamente griego, Filosofía y Teología en la Universidad de Salamanca.

---

(2) Excepto el P. R. Galdos: a base de un documento de importancia, aunque no decisivo—así lo reconoce noblemente—, ha fijado el año 1536 para el nacimiento de Maldonado. ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, 1936 (15), p. 256 s.

(3) París, 1856, cap. I.

(4) En el mencionado artículo del P. Galdos, p. 256, hay una nota bibliográfica a la que nos remitimos.

(5) Lugar de la provincia de Badajoz, partido judicial de Llerena; 1.325 habitantes. (*Dic. Enc. Salvat*, 1938). Es indiscutible que Maldonado nació en Casas de Reina; los documentos que luego traeremos lo prueban decisivamente, pero bastaría también el testimonio de Southwell, que luego aduciremos, en el que, a base de un manuscrito del interesado, corrige la noticia de Ribadeneira de que Maldonado era «ex ea parte antiquae Lusitaniae, quae *Extremadura* hodie dicitur, ex oppido quod vulgo vocatur *Fuente del Maestro*». Cfr. R. GALDOS, *loc. cit.*, pág. 257, n. 2.

1562 (veintinueve de edad). Entra en el Noviciado de la Compañía de Jesús, en Roma (6).

Un examen atento de los primeros historiadores de Maldonado puede suscitar sospechas sobre la veracidad de esta cronología. Los prologuistas de las obras de Maldonado, muerto inesperadamente el 5 de enero de 1583, no fijan en 1596 y 1597 fecha ninguna de su juventud, sino que se expresan en términos vagos (7). Ribadeneira (8), después de fijar equivocadamente la patria de Maldonado, respecto de sus estudios dice sencillamente: "Primam aetatem in Academia Salmanticensi egit, doctissimis et celeberrimis usus praeceptoribus; inter quos Franciscus Toletus S. R. E. postea Cardinalis fuit. Deinde studiis confectis, se nostrae Societati consecravit". Alegambe concreta un poco más la patria y familia (9) y expresa entre los maestros el nombre de Soto, sin reformar en lo demás los datos de Ribadeneira.

Southwell supone un progreso; tenía una fuente de primer orden, a la que se refiere explícitamente: un autógrafo de Maldonado mismo, que sin duda se ha perdido. He aquí su texto: "Joannes Maldonatus natione hispanus, *natus in ea parte Hispa-*

---

(6) BOVER, *El P. Juan de Maldonado S. I. Teólogo y Escriturario*. «Razón y Fe», abril de 1934, pág. 481.

(7) *Ioannis Maldonati Societatis Iesu Theologi Commentarii in Quattuor Evangelistas, nunc primum in lucem editi et in duos tomos divisi*. Mussiponti. Ex typographia Stephani Mercatoris... MDXCVI. Dicen al lector: «Primum est... Ioannem Maldonatum patria fuisse Beticum, genere nobilem, professione Theologum, vitae statu Societatis nostrae Sacerdotem. Is primam aetatem in Academia Salmanticensi exegit doctissimis et celeberrimis usus praeceptoribus, praecipue Dominico a Soto Ordinis S. Dominici et Francisco Toleto tunc saeculari, postmodum Societatis nostrae Theologo, nunc S. R. E. Cardinali. Posteaquam se absolutis studiis Societati nostrae addixit, Romam profectus...» La otra primera edición (?) de 1597 en Venecia apud Io. Baptistam et Io. Bernardum Lessam, repite exactamente lo mismo. Los editores de «Opera varia Theologica» (Lutetiae Parisiorum, apud Andream Pralard. MDCLXXVII), se inspiran en Ribadeneira y Alegambe para la patria de Maldonado; señalan como año de nacimiento el de 1533; sobre la vocación de Maldonado se inspiran en los discursos de éste por ellos editados, y dicen sobre los estudios: «Exactis Litterarum humanarum studiis... ad Theologiae disciplinam se convertit. Studiorum cursu confectu, ibidem se Societati Iesu consecravit, inde Romam vocatus, theologiam docuit...»

(8) *Illustrium Script. S. I. catalogus*, p. 121, en la palabra correspondiente.

(9) «In ditione Zafrensi, nobili genere natus». En la refundición de la obra de Ribadeneira en 1643.

niae quae dicitur Magistratus S. Iacobi, *in Aedibus Reginae*, prout ipse expressit chirographo suo, quod hodie Romae in tabulario generali Societatis conservatur, vulgo appellatur locus iste *las Casas de la Reyna*, et est oppidum prope Lerenam in Provincia Extremadurae pertinens ad ditionem Magni Magistri Militum S. Jacobi. Hic igitur ille nobili genere natus anno salutis 1534 primam aetatem in Academia Salmanticensi egit doctissimis et celeberrimis Praeceptoribus usus, praecipue Dominico Soto et Francisco Toleto, qui postea S. R. E. Cardinalis fuit. Professus quoque ibi aliquandiu est Philosophiam et Theologiam et Litteras Graecas, prout ipse eodem in scripto testatum reliquit, antequam veniret ad Societatem, cui se Salmanticae quidem consecravit, non tamen ibi habitum religiosum induit, sed Romae die 16 Augusti anno 1562" (10). Comparado este texto con el de Ribadeneira, notamos estas diferencias: Corrige la patria, basándose expresamente en el autógrafo de Maldonado; determina el año de nacimiento, en lo cual parece independiente del documento, y determina con Maldonado mismo la actividad de éste en Salamanca. Más tarde procuraremos dar la debida interpretación al "professus est". Sacchini depende de Southwell y no concreta más (11).

Las diferencias entre estos primeros escritores y los modernos son notables. Es menester estudiar su legitimidad. Esto nos ha llevado a investigar directamente en el archivo de Salamanca la cronología de sus estudios, y creemos que, efectivamente, de los documentos allí existentes se puede dilucidar definitivamente la duda suscitada.

Son cinco los documentos manejados. Primeramente, el libro de matrículas. Todos los alumnos debían, al principio de curso, inscribirse en la matrícula. Comenzaba la inscripción por San Martín y continuaba hasta que todos los alumnos (en los tiempos a que nos referimos oscilaban entre 5.000 y 6.000) estuviesen registrados. En algunos años está anotada día tras día la marcha de la matrícula. En los libros aparecen clasificados los alumnos según las Facultades: Derecho, Medicina, Teología, Filosofía y

(10) *Bibl. Script. S. I.*, 1676.
(11) *Hist. S. I.*, P. V, L. III, n. 4. «Latinis graecisque perpolitus... Philosophiam ac Theologiam aliquandiu professus».

Retórica o Gramática. Los títulos de estas series, especialmente por lo que hace a la Facultad de artes y a la de gramáticos (12), si propiamente se puede llamar Facultad a ésta, no eran constantes. Los matriculados en una Facultad tenían derecho a votar en los asuntos referentes a dicha Facultad, por ejemplo, en la provisión de cátedras; oficialmente cada alumno cursaba la Facultad y el año que apareciera en la matrícula, aunque en realidad hubiera comenzado los estudios de otra Facultad o de otro curso; esto ocurría al principio de cada curso, hasta finalizarse la inscripción universitaria.

Otro de los documentos es el libro de "Pruebas de curso y bachilleramientos". Es el registro oficial de los cursos que cada uno ha hecho en orden a concedérsele el bachilleramiento; consta en este libro el título de bachiller concedido a cada alumno.

También hemos utilizado los pocos procesos de provisión de cátedras que de este tiempo se conservan. Consta en tales procesos el día en que oficialmente quedó vacante la cátedra; los diversos que a ella se opusieron, los puntos de estudio que les presentaron para dar prueba de sí y la fecha en que la dieron, el día de la votación, los nombres de los votantes, con los votos a ellos correspondientes, y, finalmente, el resultado de la votación. Los votantes eran generalmente los alumnos de la Facultad respectiva, y a veces también los profesores; cada alumno ponía en favor de su candidato tantas unidades cuantos cursos y calidades tuviera: uno de tercero de Teología, por ejemplo, tenía tres votos; si además era bachiller en artes, tenía uno más, etc. En el escrutinio iban introduciéndose los votos sacados de la urna en largas agujas, correspondientes a cada uno de los opositores; lo que decidía no era precisamente el número de votantes, sino el número total de unidades que, según los cursos y calidades de los votantes, resultaban en favor de alguno de los opositores.

Los libros de cuentas, cuidadosísimamente llevados, anotan cada año lo que a cada uno de los profesores se les había pagado. Constan así las multas que por sus faltas académicas se impo-

---

(12) Aunque la Gramática y las Humanidades propiamente no forman parte de las Facultades universitarias, en los Estatutos de la Universidad de Salamanca de 1538 vemos que se habla de la «Facultad de Gramática».

nían a los catedráticos, el número de lecciones que había dejado de tener, el día en que había vacado una cátedra o había sido provista.

Finalmente, es de sumo interés otro documento que, desgraciadamente, comienza un poco tarde para la época que estudiamos: tal es el libro intitulado "Visitas de cátedras", comenzado en el curso de 1560. Cuatro veces al año recorrían las autoridades académicas las clases todas de la Universidad mientras leían en ellas los titulares de las cátedras o sus sustitutos. Delante de todos se pedían declaraciones, bajo juramento, a dos de los alumnos: sobre la marcha de las clases, materias leídas, si dictaba el profesor o no, si leía arreo y sin saltar, si leía a provecho de todos, si entraba el profesor puntual, si faltaba a clase, etc. Según el resultado de las declaraciones se imponían multas a los profesores si se les encontraba culpables. Cabía todavía a éstos un recurso ante el Rector de la Universidad. De todo tomaba nota el Notario de la Universidad; éralo en este tiempo Andrés de Guadalajara. Puédese deducir de este libro toda la vida íntima de las clases universitarias.

Con el auxilio de todas o algunas de estas fuentes intentemos reconstruir los cursos de Maldonado.

Estudios de Gramática

Comprendemos bajo este nombre los estudios de letras previos a la Filosofía. Existe el libro de matrículas de 1546 a 1547; hay luego una laguna de tres cursos. En el registro de 1551-1552 aparece entre "gramáticos" "Juan Maldonado". En el de 1552-1553 entre "estudiantes gramáticos y retóricos y griegos" está "Juan de las Casas de Reina", denominación que nos hace pensar, por su simplicidad y carácter popular, en un Juanito simpático y vivaracho, conocido sencillamente por su nombre y su pueblo, sin necesidad de apellidos oficinescos, *si es que no se ocultaba en ello alguna causa más profunda.* En 1553-1554 no se hace apartado especial para retóricos, sino que todos se matriculan bajo el simple epígrafe de "Gramáticos", y entre éstos se encuentra "Juan

Maldonado". En el siguiente curso no se le encuentra ya entre ellos, sino entre los artistas.

Por lo tanto, Maldonado terminó sus estudios propiamente humanísticos y retóricos en 1544. Según estos datos, se nos hace difícil que Maldonado fuese discípulo del famosísimo Comendador griego Fernán Núñez de Toledo, el Pinciano, que desde 1548 estaba jubilado (13), aunque su cátedra de Retórica no quedó vacante sino el 2 de septiembre de 1553, por muerte del titular. Hechas las oposiciones para la provisión de esta cátedra, venció el maestro Francisco Navarro, maestro en Artes por París; enseñaba en Alcalá, pero el año 1550 vino a Salamanca, llamado por la Universidad. Se conserva el proceso de esta provisión; no aparece entre los votantes el nombre de Maldonado; tal vez lo expliquen las protestas formuladas por Navarro por no haberse admitido a votación sino a los gramáticos.

Entre los profesores tenidos por Maldonado hay que contar a León de Castro, que ocupaba la cátedra de Prima de Gramática desde 1549, en la cual continuó hasta 1585, y el cual también ocupó la cátedra de Griego desde 1553 hasta 1576. Probablemente asistió Maldonado también a las clases de Juan Vaseo, profesor de Gramática desde 1552 (?) hasta 1561. Sabemos que Maldonado era buen hebraísta; con todo, durante este tiempo no debía de haber ningún titular de hebreo, por faltar persona apta para ello.

A esta enseñanza intensa de las letras humanas en Salamanca, se debía aquella facilidad con que Maldonado leía en su primer curso de París a Aristóteles, tanto en griego como en latín. En las *Litterae Quadrimestres* del Colegio de París se escribe, a 1 de octubre de 1564: "Quarum in utraque praelectione... uterque adhuc perseverat... maiore tum expectatione; qua de re praesertim Philosophus excitavit Professor (Maldonado) graece et latine Aristoteles pari facilitate interpretatus et a vulgari atque adeo falsa in multis interpretatione summa cum prudentia et admiratione digressus (14).

Poco tiempo antes, a 20 de julio del mismo año, escribía Oli-

---

(13) Cfr. *Historia pragmática e interna de la Univ. de Salamanca*, por E. Esperabé Arteaga. T. II, Maestros y alumnos más distinguidos. Págs. 378-379.

(14) Arch. S. I. Rom. *Gall*, 53. f. 68-70.

verio Manareo, Comisario de Francia entonces, al P. General Diego Laínez: "Qui Mº Maldonado ha il primo nome di philosopho et in effetto mi fa stupire del suo ingegno et giudicio, la grande promptitudine della sua memoria et massime in citare testi greci gli accresse molto detto nome. Ha ben 170 scholari et tal volta appresso ducenti. L'ordinarii che tutte le lettioni scrivono sono da 150" (15).

De la afición de Maldonado a las letras humanas puede darnos idea esta nota escrita por él mismo al entrar en el Noviciado en Roma a 10 de agosto de 1562: "Veni in domum Societatis Iesu decima die mensis Augusti anno dom. 1562. Et examinatus ut indifferens bene ad omnia interrogata respondi. Et paratum me obtuli ad omnia quae oportebat. Tuli mecum palium itinerarium, ensem, galerum, cultellos... maleam, libellum Ludovici Vives de (sic) exercitationem latinae linguae. Copiam Erasmi" (16).

Estudios de Artes

Además de los anteriores documentos nos serán de preciosa ayuda para estos estudios los libros correspondientes a esta época de "Cursos y Bachilleramientos".

En la matrícula de 1554-1555 aparece entre los "estudiantes artistas que son sumulistas lógicos filósofos, año de 1554 en 1555 años", "Juan Maldonado"; bajo idéntico epígrafe, en 1555-1556, "Juan Maldonado de las Casas de Reyna"; en 1556-1557, en el apartado "Estudiantes y bachilleres en artes súmulas y Lógica y Filosofía moral y natural, año de 1556 en 1557 años", está matriculado "Juan de las Casas de Reyna".

En el registro de las pruebas de cursos y bachilleramientos, en el tomo de 1557 a 1558, en el folio 99 v. encontramos:

"Cursos de Jn.º Maldonado, nat. de las Casas de Reina. Probo el susodicho Dos cursos, uno de logia maga (sic) y otro de philosophia con franco gonzales, natl. de Zamora, y con Juan Rodri-

(15) Arch. S. I. Rom. *Gall* 80, f. 245 v.
(16) Ib. *Rom* 170, f. 57.

guez juraronlo de forma y firmaronlo son de los años cincuenta y cinco a seis y de seis a siete."

Sigue inmediatamente otra prueba del mismo:

"Cursos del sobredho. Jn° maldonado. probo el susodho un curso de sumulas del año de cinqta y cinco en seis digo de cinqta y quatro en cinco años con Jn° ordoño natural de Medina de Promar y con Jn° Ruiz (?) natl de agudo juraron en forma de dr° y presento cedula de examen del m° leon farfa (?) en tiempo."

En el folio 111v se registra el certificado de las lecciones que antes del bachillerato debían leerse:

"Lectiones de Jn° maldonado nat de las Casas de Reyna. probo el susodho diez lectiones en artes con franco gonzalez y con Jn° Ruiz (?) juraron etc."

Registrada una prueba de otro artista, viene finalmente el título de bachillerato:

"Baccus in artibus et phia Joannis maldonado oppidi de las Casas de rreyna de la dioc /espacio en blanco/ In ciuitate salmantina die decima mensis Julii anni supra /1577/ hora decima antemeridie dictus discretus vir Joannes maldonado oppidi de las casas de rreyna gradum Baccus in artibus et phia sub disciplina eggregii viri domini frater gaspar de torres in artibus et phia ac sacra theologia magistri rrecepit et assumpsit presentibus ibidem Grmo de almaraz bidelo laico et ferdinando miguel et ant° gomez et aliis et andrea de Guadalajara Not."

De los varios procesos de provisión de cátedras tenidos en la Facultad de Artes entre 1554 y 1557 se conserva en Salamanca el instituído en 1556 en la cursatoria de Artes, por haber sido promovido su titular Fuentes a canónigo de Burgos. Quedó la cátedra oficialmente vacante el 19 de octubre de 1556. Anunciada la vacatura, fueron varios los que se opusieron a la cátedra; se contaba entre ellos el maestro Francisco de Toledo. Hechas las lecciones de oposición previas, se fijó la votación para el 29 de octubre, antes, por lo tanto, de hacerse la nueva matrícula. En la lista de votantes aparece el 50.° Juan Maldonado con dos unidades, pues efectivamente estaba todavía matriculado en el segundo curso de Filosofía. Al maestro Toledo votaron 94; triunfó Torquemada, con 155 votantes, a los que correspondían 675 uni-

dades; el siguiente, Antonio Cruz, obtuvo 660 unidades, otorgadas por 149 votantes.

Examinadas las listas de profesores de este tiempo, tal como se contienen en el libro de Cuentas correspondiente, deducimos los siguientes: La cátedra de Filosofía natural la tenía titularmente el Dr. Enrique Hernández, que estaba ya jubilado; era su sustituto el Ldo. Juan Trullo; durante el tercer año de Maldonado, cuando él la cursaba, quedó vacante esta sustitución el 24 de mayo; la tomó el 1.° de junio el maestro Fr. Gaspar de Arciso. El maestro Francisco Sancho tenía la Filosofía moral. La Lógica Magna la tenía, desde 1549 a 1584, Fr. Gaspar de Torres, de tanto influjo durante todo este tiempo en la Universidad, pues desempeñó cargos muy importantes; a veces se dice que leía "texto viejo de Aristóteles". El maestro Juan Gómez tenía la Prima de Lógica o Súmulas. El maestro Rodríguez ocupó la cátedra de Físicos, desempeñada hasta entonces por Paulo de Palacios. Entre los muchos que durante estos años pasaron por las varias cátedras cursatorias de artes notaremos únicamente a Toledo, a quien mencionan siempre los historiadores como profesor de Maldonado. Toledo tomó la cátedra de Curso de Artes a 7 de mayo de 1557, sucediendo al maestro Mur. Maldonado le pudo tener de profesor únicamente los meses que faltaban hasta fin de curso, 8 de septiembre. Toledo dejó vacante su cátedra el 4 de junio de 1558, y pocos días después entraba, en Salamanca mismo, en el Noviciado de la Compañía de Jesús.

Estudios de Teología

En el curso de 1557-1558, en la matrícula de los teólogos encontramos "Jn mal^{do} de las Casas de la Reyna". Falta del archivo universitario la matrícula del curso de 1558 a 1559. El registro del curso siguiente, 1559-1560, nos da un detalle que esperábamos encontrar ya en 1557, y que sin duda constaría en 1558: "Jn° maldonado natl de las Casas de Reyna ba a^{ta}", es decir, bachiller artista. El libro de 1560 a 1561 determina exactamente la fecha de la inscripción, 4 de enero de 1561, y anota entre los teólogos: "Jn° mal^{do} natl de Casas de Reyna dioc d

digo que es maestrazgo de Santiago b a". Todavía en 1561-1562 el 23 de diciembre, martes, presentóse Maldonado a matricularse en Teología: "Juan Maldonado, natural de las casas de Reyna maestrazgo de Santiago b ar". En la matrícula de 1562-1563 ya no aparece el Juan de las Casas de Reyna: efectivamente, el 10 de agosto de 1562 se le inscribía en Roma en otro registro: en el del Noviciado de la Compañía de Jesús (17).

Examinemos las pruebas de curso y bachilleramientos, por si ellas pueden dilucidar un punto que ha quedado en suspenso: en las matrículas aparece Maldonado con el único título de Bachiller en Artes; el no constar semejante título para Teología al comienzo del quinto de Teología parece indicar que todavía no lo había obtenido: ¿obtúvolo antes de salir para Roma?

En el registro correspondiente encontramos, a 2 de mayo de 1561, esta prueba: "Curso e lectiones de Jn° maldonado natl de las Casas de Reyna dioc de ? digo del maestrazgo de Santiago".

"Probo el susodho dos cursos de senias de los años de cinquenta y nueve en sesenta e del sesenta en sesenta y uno item diez lectiones en theologia leydas en diez dias letivos conforme al estatuto todo lo probo con Jn de Badajoz p° natl de la villa de Celada dioc de Avila e con ger^mo Soriano natl de Madrid juraron en for^a de dr° e lo firmaron de sus nombres."

Y no hay más. Con todo, nada puede deducirse en definitiva contra el título de bachiller en Teología de Maldonado, pues el tomo a que nos referimos tiene arrancadas muchas hojas, que corresponderían precisamente a las pruebas de Teología, que faltan, y en las que muy probablemente se encontraba el título que buscamos; esta probabilidad nos la da el registro mismo, del que se deduce que Maldonado había ya puesto todos los prerrequisitos para el bachilleramiento.

---

(17) En la Biblioteca de Salamanca se conserva, en la sección de manuscritos, el registro del Noviciado de la Compañía de Jesús de Salamanca. Al principio del manuscrito hay un resumen de los personajes principales contenidos en tal libro. Entre los escritores está enumerado, con el núm. 22, Juan Maldonado, y se añade como fecha de entrada «año de 1558». En una tirita de papel de 4 mm. adherida al borde del folio, se dice: «remitido a Roma para ser allí recibido». No sabemos quién hizo este resumen, pero evidentemente se equivocó.

De los procesos de cátedras de los tiempos de Maldonado estudiante de Teología conservamos uno de marzo de 1560. Se trataba de la cátedra de Escoto, ocupada desde 1558 por Cristóbal Vela, promovido ahora al arcedianazgo de Avila. Se proclamó vacante su puesto el 14 de marzo. Hechas las oposiciones de los varios contendientes, notificó el Notario, a 22 de marzo, en el General de Teología, a todos los estudiantes de dicha Facultad, que desde la una de la tarde en adelante viniesen todos a votar al claustro de arriba, donde estarían el Rector y Consiliarios para recibir los votos. Así se hizo: entre los votantes está anotado Juan Maldonado con cuatro unidades, tres correspondientes a sus tres cursos de Teología, y la cuarta a su título de bachiller en Artes. Triunfó el Licenciado Barrio, con 111 votantes a su favor.

Era profesor en este tiempo en la cátedra de Prima de Teología el P. Fr. Domingo de Soto; pero era el P. Fr. Ambrosio de Salazar quien la leía por estar jubilado su titular. Esta sustitución quedó vacante el 19 de octubre de 1559, hasta el 30 de noviembre del mismo año, en que entró de sustituto de Soto el P. M. Fr. Juan de la Peña. En este intervalo de la vacatura fué Soto mismo quien subió a la cátedra, como consta expresamente en el libro de cuentas de la Universidad a 16 de septiembre de 1560. En este tiempo, por lo tanto, fué Maldonado discípulo de Soto. La cátedra de éste quedó vacante a 16 de noviembre de 1560, y un mes después tomó posesión de ella el P. Fr. Pedro de Sotomayor, que hasta entonces leía en propiedad la cátedra de vísperas de Teología, aunque en la de Prima continuó explicando las mismas cuestiones que en la de vísperas. En cambio, Fr. Juan de la Peña, que el 24 de enero ocupó en propiedad la cátedra de vísperas dejada por Sotomayor, continuó explicando en ella las lecciones que solía en la sustitución de prima. En ambas se leía la *Summa* de Santo Tomás, aunque se hace notar expresamente en el libro de Visitas de cátedra, que los dos alegaban al principio de las cuestiones las correspondientes del Maestro de las Sentencias, que era el libro oficial.

Catedrático titular de Biblia éralo el M. Gallo, el cual, ocupado en la corte con negocios de la Universidad, la leía siempre por sustituto. La cátedra de Escoto la tuvo hasta 1560, como hemos ya notado, Cristóbal Vela; del 60 al 62, el Lic. Lope de Barrio;

la de Santo Tomás, desde 1557 hasta 1561, ocupóla Martín de Peralta; este año la tomó Fr. Luis de León, hasta 1565. Finalmente, la de Durando, Fr. Juan de Guevara desde 1557 hasta 1565.

Conclusiones

1) Resultan de lo dicho los siguientes datos cronológicos:

154?-1554 Gramática y Retórica.

1554-1557 Filosofía.

1557-1562 Teología.

2) Por lo que hace a los grados obtenidos por Maldonado en Salamanca, ciertamente se bachilleró en Filosofía, probabilísimamente también en Teología. Pero se excluye, a nuestro parecer, en absoluto, que se doctorara o licenciara en alguna de dichas Facultades (18).

3) El curso de los estudios de Maldonado, el no aparecer su nombre ni en la lista de profesores que al principio de los libros de matrícula se pone, ni en los libros de cuentas, en que se anotan las pagas hechas a catedráticos, ni en el libro de visitas de cátedra, en que desde el año 1560 se consignan detalladamente los resultados de tales visitas, ni en los libros de claustro, que dan los nombres de todos los profesores llamados a claustro general, excluyen con certeza el que Maldonado fuera profesor en Salamanca. Por otro lado, no existe indicio alguno positivo de que en Salamanca hubiese también profesores extraoficiales, que enseñaran al mismo tiempo que cursaban sus estudios.

Ofrece alguna dificultad el texto de Southwell arriba citado, que, según nos parece, ha sido ocasión del supuesto profesorado de Maldonado en Salamanca (19); creemos, con todo, que aquel

---

(18) El 20 de septiembre de 1564 Manareo escribió a Laínez desde París proponiéndole la conveniencia y aun necesidad de que Maldonado sacara siquiera el bachillerato en Teología; pero se refería a la obtención de tal título en la Universidad de París, o siquiera en alguna francesa. Arch. S. I., Rom. *Gall* 80, ff. 256 v. y 258.

(19) Un ejemplo: Patrignani, en su *Menologio di pie memorie d'alcuni Religiosi della C. di G...* 1730, en su tomo I, pág. 54. a 5 de enero, traduce así el «professus est» de Southwell: «Studio nella sua prima età nell'Università de Salamanca sotto Maestri insigni... *Lesse* ancor'esse qualche tempo Filosofia, Teologia e lettere Greche: ivi medesimo ricevuto nella Compagnia andò in Roma...»

"professus est" debe entenderse en el sentido de "se dedicó" no precisamente como profesor, sino como discípulo. Confirma nuestra conclusión la frase que en varios historiadores primitivos ya citados se encuentra de que "terminados sus estudios" entró en la Compañía.

4) Tuvo ciertamente como profesores, según lo afirman los historiadores, a Toledo y a Soto, aunque a ambos por breve tiempo: al primero, desde abril de 1577 hasta fin de curso. Al segundo, desde el 19 de octubre de 1560 hasta fines de noviembre del mismo año.

Sirvan estas notas para mayor conocimiento de esta figura gigantesca de la Teología y escriturística española.

J. ITURRIOZ

Facultad filosófica de Oña.

SAN IGNACIO DE LOYOLA
Y
ERASMO DE ROTTERDAM

Siempre es interesante entender cómo enjuician los hombres destacados de la Historia la personalidad de sus antecesores a quienes algo deben o cuya influencia quieren combatir. Ello sirve para penetrar íntimamente en la ideología y en la idiosincrasia, tanto del personaje que lanza el veredicto, como de aquel sobre quien recae. Sube de punto el interés cuando el sometido a juicio es Erasmo de Rotterdam, uno de los hombres más tornasolados y camaleónticos—por eso mismo uno de los más difíciles de juzgar—y de hecho uno de los más discutidos (1).

¿Y qué diremos si el que lo enjuicia y sentencia se llama Ignacio de Loyola? Es nada menos que asistir al enfrentamiento de dos épocas, la del Renacimiento humanístico y la de la Restauración Católica o Contrarreforma, y no precisamente en lo que tienen de más antitético, agudo y extremoso, que eso sería demasiado simplista, fácil y conocido, sino en lo de mayor semejanza y complejidad de líneas; porque es de advertir que ni Erasmo participa del Humanismo paganizante de Italia o del escéptico y sensual de Erfurt, ni Ignacio de Loyola es un reaccionario al estilo de Noel Beda, de Paulo Caraffa o del Gran Inquisidor imaginado por Dostoiewski. El erudito de Rotterdam pretendió ser un reformador religioso, o, mejor, un predicador—un *Eclesiastés*,

(1) Es curioso ver cuán diversamente le juzgan Lutero, Noel Beda, Fr. Francisco de Vitoria, los Papas, Carlos V, Santo Tomás Moro, Luis Vives, y entre los modernos, Juan Janssen, Menéndez Pelayo, Imbart de la Tour... Desde que el malogrado Allen empezó la publicación del «Opus Epistolarum» (Oxford, 1906 ss.) no se puede negar que la buena fama de Erasmo ha ganado terreno aun entre los católicos.

según reza el título de uno de sus libros—, y el caballero de Loyola, aunque reaccionó contra el espíritu erasmiano, pero en cierto sentido, lo que hizo fué llenar de realidades la vacuidad sonora de las palabras del gran humanista, saltar con decisión y empuje donde aquél vacilaba indefinidamente, quitar interrogaciones y puntos suspensivos a sus frases, para darles un sentido dogmático, afirmativo, tradicional; cogerle no pocas de sus enseñanzas pedagógicas, para infundirles una palpitación vital más cálida y fuerte, un espíritu más eclesiástico, más católico, más romano (2).

El fundador de la Compañía de Jesús no tuvo nunca ocasión de encontrarse personalmente con Erasmo, pero pasó, en vida del gran humanista, por las Universidades de Alcalá, Salamanca y París, donde abundaban los erasmistas idólatras y los antierasmistas más acérrimos. Gozó, pues, de circunstancias favorabilísimas para conocer al personaje por delante, por detrás y de perfil, en sus aspectos luminosos y en los oscuros. Una cosa hay que advertir desde el principio, y es que San Ignacio nunca quiso dictaminar sobre la ortodoxia o heterodoxia de Erasmo—esto lo dejó a los teólogos—, ni sobre sus pretendidas influencias en luteranos y otros herejes—esto lo dejó a los historiadores—. Lo que a él le interesaba era el problema práctico de si debía recomendar o no la lectura de aquel autor, cuyas ideas y sentimientos eran tan discutidos. Al prohibirlo, no trató de dar solución al problema teórico. Pretendió simplemente recomendar e inculcar, respecto de la Iglesia jerárquica, una actitud mental y cordial que peligraba en aquellos tiempos de crítica y de libre examen. Ilustrado por el Espíritu Santo, el autor de las "Reglas para sentir con la Iglesia" comprendió el peligro de que a ésta se la considerase—en aquella época, en que se abominaba de lo medieval y se adoraba lo antiguo—como una institución caduca, degenerada por culpa de los escolásticos odiados y de los frailes iliteratos. Conoció que ciertas actitudes críticas o despectivas de la Iglesia de su tiempo podían conducir al error de negar su

(2) Esbozadas dejé estas ideas en *El Humanismo y la Contrarreforma, o Erasmo e Ignacio de Loyola*. Razón y Fe, 1940, tom. 121, págs. 5-36. Excusado es decir que lo afirmado en el texto no supone ningún género de dependencia ni de reacción consciente.

esencial incorruptibilidad, desconocer su constitución jerárquica, quitar valor a sus decisiones, dudar de sus dogmas, burlarse de sus instituciones y costumbres y crear una nueva Iglesia, humana, por el vano sueño de restaurar la primitiva, de Cristo.

Este peligro vió San Ignacio en el erasmismo, es decir, en la manera de hablar, de criticar, de sugerir dudas, de mariposear teológicamente, propia y característica de Erasmo. No se metió en sus intenciones; podemos creer que las salvó benévola y caritativamente, pero sus escritos, que tal vez en épocas de fe firme y no combatida podrían leerse *inoffenso pede* con una sonrisa maligna o de compasión, los reprobó. Como paladín que había de ser de la Contrarreforma, los reprobó instintivamente, si es lícito hablar así, con un instinto sobrenatural, desde el primer momento, sin vacilaciones y sin distingos, en bloque. Como sagaz conocedor de la psicología humana, no quiso hacer diferencia entre los edificantes y piadosos y los otros que pueden debilitar la fe derramando nieblas y tibiezas en el ánimo católico con sutilezas críticas, vaguedades e indecisiones. Desaconsejó la lectura de todos, en absoluto, aun de los buenos, no fuera que éstos sirvieran de cebo y tentación para leer los demás.

Con todo, para que nadie forje en su imaginación un Ignacio de Loyola extremista, radical, de ciega intransigencia, que desde el primer instante se enfrenta con Erasmo como con un antagonista necesario, veamos primero cómo actúa y reacciona en las diversas circunstancias de su vida; y segundo, qué normas impone o aconseja a sus hijos de la Compañía de Jesús. La primera parte, por ser más larga, la dividiremos en tres secciones: *Barcelona, Alcalá, París.*

I

En Barcelona lee el "Enchiridion Militis Christiani"

Desde 1524 hasta 1526, el convertido Iñigo de Loyola, a la mitad del camino de su vida, estudiaba gramática latina con Jerónimo Ardévol, maestro del Estudio General de Barcelona. Sería, pues, en el año 1525 o principios del siguiente cuando, pu-

diendo ya leer, aunque fuese trabajosamente, los autores latinos, tomó en sus manos uno de los libros más típicamente erasmianos, el *Enchiridion militis christiani*, en las circunstancias que nos refiere, después de Polanco, el P. Ribadeneyra, con las siguientes palabras:

«Prosiguiendo, pues, en los ejercicios de sus letras, aconsejáronle algunos hombres letrados y píos, que para aprender bien la lengua latina, y juntamente tratar de cosas devotas y espirituales, leyese el libro *De milite christiano* (que quiere decir *De un caballero cristiano*), que compuso en latín Erasmo Roterodamo, el cual, en aquel tiempo, tenía grande fama de hombre docto y elegante en el decir. Y entre los otros que fueron deste parecer también lo fué su confesor. Y así, tomando su consejo, comenzó con toda simplicidad a leer en él con mucho cuidado y a notar sus frases y modos de hablar. Pero advirtió una cosa muy nueva y muy maravillosa, y es que en tomando este libro que digo de Erasmo en las manos, y comenzando a leer en él, juntamente se comenzaba a entibiar su fervor, y a enfriársele la devoción, y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta mudanza. De suerte que cuando acababa la lición le parecía que se le había acabado y helado todo el fervor que antes tenía y apagado su espíritu y trocado su corazón, y que no era el mismo después de la lición que antes della. Y como echase de ver esto algunas veces, a la fin echó el libro de sí, y cobró con él y con las demás obras deste autor tan grande ojeriza y aborrecimiento, que después jamás quiso leerlas él, ni consintió que en nuestra Compañía se leyesen, sino con mucho delecto y cautela» (3).

Se me antoja que San Ignacio, entonces, no dió al hecho del enfriamiento de su fervor tanta importancia como aquí parece atribuírle Ribadeneyra. Quizás no se acordó de esta experiencia psicológica hasta años adelante, cuando el nombre de Erasmo andaba de boca en boca y sus libros empezaban a ser mirados como peligrosos y vitandos por las autoridades eclesiásticas. Los primeros biógrafos del Santo, cuidadosos de que resaltase en su héroe lo sobrenatural y extraordinario, recogieron sin falta esta anécdota, y la popularizaron, dándole un significado casi simbólico. Pero San Ignacio, en Alcalá, al negarse a leer la obra erasmiana, no dió por motivo su experiencia, sino el haber oído a predicadores y personas de autoridad reprender a ese autor. Y Polanco re-

(3) *Vida del B. P. Ignacio de Loyola*, lib. I, cap. 13.

fiere que si después lo prohibió a toda la Compañía fué porque más adelante conoció mejor el espíritu de Erasmo.

«Et postea Erasmi spiritu adhuc magis cognito, prohibuit ne in Societate ejus auctoris liber ullus legeretur; quamvis enim aliqua ab ipso scripta essent quae nihil mali continerent, timebat ne propter haec nostri auctori afficerentur, et in rebus male scriptis eidem fidem haberent» (4).

No es este suceso, acaecido en Barcelona, sino una confirmación más de lo que nos cuenta la historia sobre la invasión erasmiana en España. De mano en mano corrían por las ciudades, por las escuelas y conventos españoles. los libros de aquel humanista, que al atractivo de su maravilloso estilo latino juntaba el saborcillo picante del escándalo y el de la crítica del rutinarismo piadoso.

Para satisfacer al deseo de los que suspiraban por leerlo en romance, el arcediano del Alcor, Alfonso Fernández, preparaba por aquellos días su versión castellana, prueba de que los españoles no sólo buscaban en Erasmo la buena latinidad, sino las ideas y sentimientos de piedad y de reforma espiritual. Aquí, en Barcelona, no leyó San Ignacio el *Enchiridion* castellano, sino el latino, con el fin de aprender la belleza de la frase y juntamente —así lo dicen los que se lo recomiendan—como lectura espiritual que alimente y encienda la piedad.

Que el maestro de gramática, Jerónimo Ardévol, se lo recomendase, nada tiene de extraño (5); que su propio confesor le diese la aprobación, ya es más de maravillar, pues si hemos de creer al testigo Juan Pascual, en cuya casa se alojó Iñigo, éste se confesaba con el franciscano Fr. Diego de Alcántara, y bien sabido es el mal concepto que los franciscanos hacían de Erasmo, por ser siempre ellos los más acerbamente vapuleados por aquel adversario de los frailes. A buen seguro que el buen Fray

---

(4) *Vita Ignatii de Loyola*, en Monum. Hist. S. I. Series quarta, I, 33.

(5) El Estudio General de Barcelona, donde tuvo cátedra de Gramática el maestro Ardévol empezaba a entrar, desde los comienzos del siglo, por los cauces floridos del Humanismo. Cf. C. DALMASES, *Los estudios de S. Ignacio en Barcelona*, en Archivum Hist. S. I., 1941, 283-293.

Diego no tenía conocimiento de la ojeriza del autor contra su Orden, ni había leído las invectivas que en varios de sus escritos lanza contra los Minoritas, los secuaces de Escoto, etc., pues de otra suerte, él, franciscano, no hubiera recomendado el *Enchiridion* a nadie, y menos a un convertido que busca el incentivo de la devoción.

El hecho es que, por recomendación de aquellos piadosos barceloneses, Ignacio lo leyó. No todo el libro, según parece, pero sí buena parte de él.

Si empezó, como es lo más probable, por la *Epistola ad Volzium*, que desde las ediciones basileense y lovaniense de 1518 suele preceder al texto del librito (6), explícase que desde las primeras páginas sintiese repugnancia y disgusto, ya que en la dicha *Epistola* desahogó Erasmo su bilis contra el monacato, contra las ceremonias farisaicas, contra el empeño de reducir a los turcos por las armas.

Dirigiéndose *a Paulo Volzio, religiosísimo abad del monasterio llamado "Curia Hugonis"*, se desata en diatribas contra la frígida pesadez y las agudezas de los autores escolásticos. Añade que se está preparando la guerra contra los turcos, y que si los vencemos y los queremos convertir (*neque enim universos, opinor, trucidabimus*), no es cosa de ir a ellos con las argucias inextricables de Ockham, Durando, Escoto, Gabriel, Alvaro, ni con las ridículas disputas de franciscanos y dominicos. La mejor manera de vencer a los turcos será mostrarles a Cristo, reflejado en nuestra vida y en nuestras virtudes evangélicas. Si no, lejos de convertirlos, nos haremos turcos como ellos. Y me-

---

(6) La primera edición del *Enchiridion* salió en Amberes, en la imprenta de Theodorus Martinus, entre las «Lucubratiunculae», colección de las obrillas siguientes: «Epistola exhortatoria ad capessendam virtutem, ad generosissimum puerum Adolphum principem Variensem.—Precatio cum eruditionis tum pietatis plena ad Jesum Dei Virginisque filium.—Paean in genere demonstrativo virgini matri dicendus.—Obsecratio ad eamdem semper gloriosam.—Oda de natalicia casa pueri Jesu.—*Enchiridion militis christiani saluberrimis praeceptis refertum contra omnia vitiorum irritamenta efficacissimum et ratio quaedam veri christianismi.*—Disputatiuncula de pavore, taedio, maestitia Jesu quam habuit instante passionis hora». Amberes, 1503. Reeditado en 1509, en 1514, y en Estrasburgo, 1515. La primera edición del *Enchiridion*, independiente y solo, es de Lovaina, 1515, en la imprenta de Theodorus Martinus. Las siguientes van precedidas de la *Epistola ad Volzium*.

jor que combatirlos con la espada, lo debemos hacer con la pluma, con libros llenos de caridad, donde se les ofrezca el dogma en breve compendio. Lamenta luego el estado del mundo cristiano, espesando tétricamente los colores (*Quis vere pius non videt ac suspirat hoc saeculum longe corruptissimum?... Quando umquam plus tributum caerimoniis?... Quando sic refrixit caritas?*). Mejor que muchas leyes, preceptos y reglas, es la caridad de Cristo. "Si adsit Christianae caritatis regula, ad hanc omnia facile exaequabuntur". Pensamiento éste que nos trae a la memoria aquel otro, enteramente igual, de San Ignacio, en el Proemio de las Constituciones: "Y de nuestra parte, más que ninguna exterior Constitución, la interior ley de la caridad y amor que el Spíritu Sancto escribe y imprime en los corazones ha de ayudar para ello" (7). Critica, en fin, a los que peregrinan a Roma, Jerusalén o Compostela, abandonando sus mujeres e hijos, y se extiende en morder a los frailes, en censurar el rabinismo de sus costumbres y en menospreciar a las Ordenes religiosas, en las que nadie—dice—debería ingresar antes de los treinta años.

También pudo ser que San Ignacio, buscando más el pasto espiritual que el literario, se saltase esas páginas y abriese el libro por la primera del *Enchiridion* propiamente dicho. Entonces se sentiría gratamente sorprendido al ver que el destinatario de aquella obrita, como lo indicaba ya el título mismo de la portada, era un soldado o caballero cristiano que, después de llevar una vida disipada y rota, entre las delicias y vicios de la corte, trataba ahora de abandonar los caminos del mundo (8). ¿No era él—Iñigo—ese soldado desgarrado y vano, ese cortesa-

(7) Erasmo toca aquí su favorita idea del *Corpus Christi mysticum*, pero llevándola a extremos reprobables por lo irreverentes. Imagina a Cristo en el centro, rodeado de varios círculos, el primero de los cuales está formado por los sacerdotes, obispos, pontífices y vírgenes. El segundo, por los príncipes profanos, que ponen sus armas y leyes al servicio de Cristo. «In tertio circulo promiscuum vulgus collocemus, veluti crassissimam huius orbis partem, sed ita crassissimam, ut tamen ad Christi pertineant corpus. Neque enim oculi tantum corporis membra sunt, verum etiam surae, pedes ac pudenda... Sunt inter monacos, quos vix recipit extremus circulus; et tamen de bonis loquor, sed infirmis.» *Erasmi Opera omnia* (Leyden, 1703), III, 341-342.

(8) «Ais enim te iam pridem aulicae vitae pertaesum hoc tecum agitare, quo pacto queas Aegyptum una cum suis et vitiis et deliciis effugere.» *Opera omnia*, V, 1-2.

no pecador, que iba en busca de Cristo? Pues aquí le mostrarían el camino, pues no era otra la intención del autor que la de proponer el modo mejor de asemejarse a Cristo: "ad mentem Christo dignam pervenire". Aquí tenía un arma, un *puñalito* (que eso puede significar, tanto como *manual,* la palabra *enchiridion*) para luchar contra los enemigos del alma (9) y contra los malos hábitos de la vida pasada, que reaparecerán como traidores, dentro del propio campamento (10).

Estas imágenes y alegorías de la vida militar ajustábanse bien al temperamento y a las ideas del Santo, quien sin duda leería gustoso los dos primeros capítulos, en que se desarrollan con alguna amplitud.

He aquí su argumento:

Caput I. Vigilandum esse in vita. "Principio etiam atque etiam memineris oportet, nil aliud esse vitam mortalium, nisi perpetuam quamdam Militiam..." (11).

Caput II. De armis militiae christianae. "In vestris bellis non raro licet interquiescere, vel cum hibernat hostis, vel cum intercedunt induciae. Nobis donec in hoc corpore militamus, ne digitum quidem, ut ajunt, transversum licet ab armis discedere. Numquam non standum pro castris, numquam non excubandum, quia numquam cessat hostis noster" (12).

Fundadamente podemos creer que tales ideas y expresiones serían el mejor aliciente para la lectura. Ni le disgustarían las palabras que en este mismo capítulo dice el autor acerca de los clásicos paganos, pues, después de recomendar la lectura de Homero y de Virgilio, por su contenido alegóricomoral, añade: "Obscaenos autem poetas suaserim omnino non attingere" (13). Consejo más propio del Santo que del humanista, y que sorprenderá a los que no conocen a Erasmo.

Esta buena impresión empezaría a turbarse con las inme-

(9) «Enchiridion, hoc est, pugiunculum modo quemdam excudimus, quem numquam de manu deponas». *Opera omnia,* V, 10.
(10) «Tantum volui... rationem et artem quamdam novae militiae commostrare, qua te posses adversus pristinae vitae repullulantia mala communire». *Opera omnia,* V, 65.
(11) *Opera omnia,* V, 1-2.
(12) *Opera omnia,* V, 5.
(13) *Opera omnia,* V, 7.

diatas frases, que no podían faltar en el Roterodamo, dirigidas contra los escotistas y otros *neotericos theologos.*

Indicaré el argumento de los restantes capítulos, para que se vea el interés que pudieron despertar en Iñigo de Loyola, recién convertido a Dios y ya maestro de la vida espiritual, como que había escrito ya lo esencial de sus Ejercicios y los daba a las personas que con él conversaban.

Caput III. Caput esse sapientiae, ut temetipsum noris, deque duplici sapientia, falsa et vera.

Caput IV. De homine exteriore et interiore. Del hombre en lo corporal y en lo espiritual. La Razón es la que manda y gobierna; ella es el Rey; los afectos y virtudes son los optimates del reino; las pasiones y vicios son la plebe.

Caput V. De varietate adfectuum. Modo de vencer las pasiones, ya que ninguna es tan violenta que no se pueda vencer o enderezar hacia la virtud. "Audio enim vulgo hanc pestiferam opinionem, ut sé dicant ad vitia cogi".

Caput VI. De homine interiore et exteriore et de duabus partibus hominis, ex litteris sacris.

Caput VII. De tribus hominis partibus, spiritu et anima et carne.

Caput VIII. Regulae quaedam generales veri christianismi: En todo el libro trata Erasmo de presentarnos "la esencia del Cristianismo", tal como él la entiende, pero particularmente en este capítulo, que es el más largo y más interesante de todos, dividido en 22 cánones o reglas.

Canon o Regla 1. Sentir bien de la Sagrada Escritura y abrazar todo lo que ella dice, sin dudar. A Iñigo de Loyola no le podía satisfacer que no hiciese la menor alusión a la autoridad de nuestra Santa Madre Iglesia.

Regla 2. Entrar en los caminos de la virtud, no con regateos y timideces, sino con grande ánimo para sufrir con Cristo: "ut viam salutis non cunctanter, non timide, sed certo proposito, toto pectore, animo fidenti, atque, ut ita dixerim, gladiatorio capessas, paratus vel rei vel vitae dispendium pro Christo subire" (14). Palabras magníficas que no estaban ciertamente en

(14) *Opera omnia*, V, 22.

consonancia con la vida egoísta y cautelosa del escritor, y que suenan de un modo parecido a la *Anotación quinta* de los Ejercicios ignacianos, donde se pide al ejercitante "grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor".

Regla 3. "Verum ne te illud a virtutis via deterreat, quod aspera videatur ac tristis... hanc tertiam regulam tibi proponito, universa terricula et phantasmata, quae tibi statim velut in ipsis Averni faucibus occurrunt, pro nihilo ducenda esse, exemplo Aeneae virgiliani" (15). Acordaríase Iñigo, si esto leyó, de las tentaciones sufridas por él en Manresa, cuando el enemigo le sugería: "¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?" Pero el ejemplo de Eneas no era el más a propósito para infundir alientos a su voluntad en la senda fragosa y larga que había emprendido al entregarse a Dios.

Regla 4. "Haec tibi quarta sit regula, ut totius vitae tuae Christum, velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas" (16). Hermosa regla, si el Cristo presentado por modelo fuera el Cristo de las contemplaciones de San Ignacio, el Cristo, Señor nuestro, "nascido en summa pobreza, y a cabo de tantos trabajos, de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz; y todo esto por mí" (segunda contemplación del Nacimiento, tercer punto). Es decir, si fuera el Cristo evangélico, real, histórico, el Verbo hecho carne, y no un Cristo puramente moral, frío como una abstracción, personificación de la virtud en sí y símbolo de todas ellas: "Christum vero esse puta, non vocem inanem, sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter, quidquid ille docuit... Ad Christum tendit qui ad solam virtutem fertur" (17).

Es en este punto donde se tropieza con un pasaje de innegable semejanza con otro de los *Ejercicios*, y que naturalmente trae al pensamiento la sospecha de si el texto ignaciano depende del de Erasmo. Se refiere al uso de las cosas que ni son in-

(15) *Opera omnia*, V, 23.
(16) *Opera omnia*, V, 25.
(17) *Opera omnia*, V, 25.

trínsecamente buenas ni intrínsecamente malas, sino *indiferentes.*

Dice Erasmo:

«Tum ad summi boni metam recta festinanti, quaecunque obiter occurrunt, *eatenus* sunt aut rejicienda, aut adsumenda, *quatenus* cursum tuum *aut adjuvant aut impediunt.* Earum rerum ferme triplex est ordo. Quaedam enim ita sunt turpia, ut honesta esse non possint, velut ulcisci injuriam, male velle homini. *Haec semper adspernanda, quantovis etiam emolumento proposito aut cruciatu...*

Quaedam e regione ita sunt honesta, ut turpia esse non possint. Quod genus sunt, bene velle omnibus, juvare honestis rationibus amicos, odisse vitia, gaudere piis sermonibus. Quaedam vero *media,* veluti *valetudo,* forma, vires, facundia, eruditio et his similia. Ex hoc igitur postremo genere rerum, *nihil propter se expetendum, neque magis minusve adhibendae sunt, nisi quatenus conducunt ad summam metam»* (18).

Dice San Ignacio:

«Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que *le ayuden* en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre *tanto* ha de usar dellas, *quanto le ayudan* para su fin; y *tanto* debe quitarse *quanto* para ello le impiden; por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas... en tal manera que no queramos de nuestra parte más *salud* que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y, por consiguiente, en todo lo demás; *solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.»*

La última frase de San Ignacio es tan parecida a la última de Erasmo, aun en su forma gramatical, que casi podría pasar por su traducción literal: "Solamente deseando (Nihil propter se expetendum) y eligiendo (neque magis minusve adhibendae sunt) lo que más nos conduce para el fin que somos creados (nisi quatenus conducunt ad summa metam). En cuanto a las cosas *medias* o *indiferentes,* es verdad que no coinciden sino en la *salud* (valetudo), pero ambos usan los mismos verbos *ayudar* e *im-*

(18) *Opera omnia,* V, 25.

pedir, conducir (adjuvant aut impediunt; conducunt); y la regla del "tanto, cuanto" es una expresiva traducción del "eatenus, quatenus".

Otro pasaje en que San Ignacio propone la indiferencia es la "Segunda manera de humildad", que termina con esta frase: "Y con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial". La cual, sin duda, recordará al lector la ya citada de Erasmo: "Haec semper adspernenda, quantovis etiam emolumento proposito aut cruciatu".

Para admitir la dependencia del texto ignaciano respecto del erasmiano, fuerza es presuponer dos cosas: una, que Iñigo de Loyola leyó en Barcelona esa parte del *Enchiridion;* y otra, que el principio y fundamento de los Ejercicios (y lo mismo habrá que decir de la Segunda manera de humildad), no había adquirido todavía en 1525-1526 su redacción definitiva.

Entrambas cosas se esfuerza en negar el P. Arturo Codina, sabio editor de los Ejercicios espirituales, en *Monumenta historica Societatis Jesu*. Sus pruebas no nos convencen del todo. Pues en cuanto a lo primero, cierto es, por la narración de Polanco y por la de Ribadeneyra, que el Santo tomó en sus manos el *Enchiridion* diversas veces. "Enchiridion militis christiani legit... Observabat nihilominus", etc. Así, Polanco, indicando con ese imperfecto una repetición de actos. Y expresamente, el conocido biógrafo castellano: "En tomando este libro... se comenzaba a entibiar su fervor... y cuanto más iba leyendo, iba más creciendo esta mudanza... Y como echase de ver esto algunas veces, a la fin echó el libro de sí".

No parece, pues, inverosímil que llegara a este capítulo y leyera este pasaje, que se halla en la columna 25, contando todo el libro 66 columnas en la edición que yo manejo, hecha por Clericus en *Erasmi Opera omnia*. También pudo ocurrir que San Ignacio, poco curioso del orden y disposición de las ideas, y atento a sacar provecho espiritual, al paso que anotaba algunos giros de exquisita latinidad, no leyese todo seguido, sino picando en diversos capítulos (como sabemos que hacía con el Kempis), y es probable que pusiera sus ojos con preferencia en el capítulo VIII, que es el más importante, y sobre todo el más lla-

mativo, por estar dividido en secciones cortas, de fácil lectura, que son los cánones o reglas que estamos describiendo.

Y en cuanto a lo segundo, bien pudo ser—y lo admito de buen grado—que San Ignacio no sólo concibiese, sino quizá redactase de algún modo, en Manresa, el *Principio y fundamento*, al menos en lo que se refiere a las partes esenciales del fin del hombre y del fin de las criaturas; pero no es tan fácil demostrar que lo redactó en su forma actual, definitiva, de firmes trazos lapidarios, ni que formuló ya entonces la consecuencia sobre el uso de las criaturas (19). Con todo, no seré yo quien asevere la influencia de Erasmo en los Ejercicios, antes tengo por más probable la sentencia del P. Codina sobre la originalidad de San Ignacio en ese punto (20), y me parece aventurada la afirmación del P. Grandmaison cuando escribe: "On peut tenir pour probable que la phrase d'Erasme, demeurée dans la mémoire (ou, comme on dit à présent, le subconscient) de Saint Ignace, lui a suggéré, à son insu, la formule qu'il a employée plus tard" (21).

---

(19) Después de escritas estas líneas llega a mis manos un trabajo del P. Leturia sobre la *Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús*, 1521-1540. (Oña, Tipografía Privada, 1941); en las págs. 22-23 se expresa en estos términos, a los que suscribo gustoso: «Para nosotros es evidente que la idea central del Fundamento, el descenso de las criaturas de Dios y su necesaria ascensión y reintegración, a través de la indiferencia, en el fin último, que es el mismo Dios, constituyó una de las experiencias más vivas de la *eximia ilustración*. Más aún, contribuyó de manera sobresaliente a estructurar todos los Ejercicios. Su reflejo repercutió en la oración preparatoria que se repite en todas las meditaciones. Su consecuencia lógica organizó las Elecciones. su elevación se abrazó con el Amor perfecto que corona los Ejercicios y las Reglas de discernimiento de espíritus. En este sentido real y operativo, el Fundamento es para nosotros de Manresa. Pero todo esto pudo subsistir sin que el autor escribiera ya entonces la síntesis intelectual que, aislada de las cuatro Semanas, hallamos en el texto de 1534. Polanco no alude a ella en el minucioso recuento de las partes de los Ejercicios en Manresa, como alude a la Contemplación del Amor, su pieza simétrica. La serena entonación literaria del trozo, límpida y consecuente como un artículo de la Suma del Aquinate, parece rezumar los modelos.» En nota: «Y no tanto a la elegancia humanista propia de Erasmo, con cuyo pasaje sobre el uso de las criaturas en el *Enchiridion militis christiani* se le ha comparado».

(20) Expone su opinión en los Prolegómenos de su edición crítica de *Exercitia spiritualia*, MHSI, series secunda, págs. 131-132, y en su obra *Los Orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio* (Barcelona, 1926), págs. 184-187.

(21) GRANDMAISON: *Bulletin de littérature religieuse. Les exercices de Saint Ignace dans l'édition des Monumenta*. Recherches de Science religieuse, 1920, pág. 396.

Yo me contento con repetir la observación del P. Watrigant constatando el hecho: "A propos de l'usage des créatures il formule une règle qui a une analogie frappante avec celle de Saint Ignace" (22).

Lo restante del *Enchiridion* decae en interés para nosotros, máxime si se sostiene la opinión de que no llegó a leerlo San Ignacio. De todos modos, apuntaremos brevemente el índice de los capítulos, con las principales ideas.

Termina la cuarta regla criticando ciertas devociones populares a San Cristóbal, a San Roque, a Santa Bárbara, a San Jorge, a Santa Apolonia.

Regla 5. Manera de subir de las cosas visibles a las invisibles y espirituales.

Regla 6. En el pensar y en el obrar, apartarse del vulgo, no teniendo ante los ojos sino a Cristo, y siguiendo las opiniones dignas de un cristiano, ante todo la caridad.

Regla 7. Si por debilidad no se puede aspirar a lo más perfecto, abstenerse, por lo menos, de las cosas torpes y deshonestas.

Regla 8. No desanimarse en la tentación.

Regla 9. Vigilar siempre.

Regla 10. Varios modos de vencer las tentaciones.

Regla 11. No confiar en las propias fuerzas, ni gloriarse una vez vencida la tentación.

Regla 12. "Cum pugnas cum hoste, non satis tibi, si ictum illius declines aut etiam repellas, nisi fortiter arreptum telum im ipsum auctorem retorseris, suomet illum gladio jugulans. Id ita fiet, si ad malum sollicitatus, non solum non pecces, sed hinc tibi arripias occasionem virtutis" (23). ¿Quién no recuerda aquí la Regla 6 y la 12 para discernir espíritus, propias de la primera semana, particularmente aquel poner "mucho rostro contra las tentaciones del enemigo, haciendo el oppósito per diametrum"?

Regla 13. Luchar animosa y confiadamente, *como si* aquella hubiera de ser tu última batalla, y si vences, portarte *como si*

---

(22) H. WATRIGANT: *La méditation fondamental avant Saint Ignace.* CRE, n. 9. Enghien, 1907, pág. 71.

(23) *Opera omnia*, V, 52.

en seguida hubiera de entablarse nueva lucha ("Sic te geras quasi mox in proelium rediturus"). Brindo este ejemplo vaihingeriano de "como si" al original pensador y literato, catedrático de la Universidad de Salamanca, D. Francisco Maldonado, autor de una ingeniosa disertación sobre "Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola" (Madrid, 1940).

Regla 14. No menospreciar, por leve, ningún vicio.

Regla 15. En lo arduo de la pelea, no pensar en el placer del pecado.

Regla 16. Si te acontece ser herido mortalmente, no arrojes el escudo, ni dejes las armas para entregarte al enemigo.

Regla 17. No hay más eficaz remedio contra las adversidades y tentaciones, que la cruz de Cristo.

Regla 18. Los débiles sacarán también provecho de pensar en lo feo, abominable y dañoso que es el pecado.

Regla 19. Comparar estos dos extremos, Dios y el demonio; del primero te hace enemigo el pecado, del segundo te hace siervo.

Regla 20. Considerar los diversos frutos de la piedad y de la impiedad en esta vida.

Regla 21. Pensar en la brevedad y molestias de la vida presente.

Regla 22. Siempre temer el mayor de los males, que es la impenitencia.

Caput IX. Remedia contra specialia quaedam vitia, et primum contra libidinem.

Caput X. Adversus irritamenta avaritiae.

Caput XI. Contra ambitionem.

Caput XII. Contra elationem tumoremque animi. "Duo praecipue prohibebunt a superbia, si consideres quid ipse sis in te... et quid Christus factus sit pro te" (24).

Caput XIII. Adversus iram et vindictae cupiditatem. "Nihil enim aeque muliebre... quam vindicta laetari" (25). Si el autor de los Ejercicios echó una ojeada por este último capítulo y tropezó con esas palabras, se acordaría de otras, más enérgicas, que él había escrito sobre "la ira y ferocidad de la mujer"; pero

(24) *Opera omnia*, V, 64.
(25) *Opera omnia*, V, 63.

sin duda el peregrino de Roma y Jerusalén experimentaría un sentimiento nada grato, como de reproche, si leyó las siguientes: "Tu ut a culpis exsolvaris Romam cursitas, navigas ad divum Jacobum, emis condonationes amplissimas. Equidem non damno quod facis, sed ut omnia facias, nulla tamen commodior ratio qua post offensam reconcilieris Deo, quam si tu offensus reconcilieris fratri" (26). Sentimiento de disgusto que se trocaría en verdadera indignación al ver cómo en el coronamiento de la obra se desataba Erasmo contra los frailes, contra el mismo monacato, contra las manifestaciones externas de la piedad. Torna a hablar del fin que le ha movido a escribir su libro, y agrega: "Id quod eo feci maturius, quo non nihil metuerem, ne in superstitiosum istud Religiosorum genus incideres, qui partim quaestui servientes suo, partim ingenti zelo, sed non secundum scientiam, circumeunt mare et aridam, et sicubi nacti fuerint hominem a vitiis ad meliorem vitam jam resipiscentem, eum illico improbissimis hortamentis, minis, blanditiis, in Monachātum conantur detrudere, perinde quasi extra cucullum Christianismus non sit. Deinde ubi scrupulis meris et inextricabilibus spinis pectus illius expleverint, ad humanas quasdam traditiunculas adstringunt, planeque in Judaismum quemdam praecipitant miserum, ac trepidare docent; non amare. Monachatus non est pietas, sed vitae genus pro suo cuique corporis ingeniique habitu, vel utile vel inutile. Ad quod equidem ut te non adhortor, ita ne dehortor quidem. Hoc modo commoneo, ut pietatem neque in cibo, neque in cultu, neque in ulla re visibili constituas, sed in iis quae tradidimus" (27).

Cerraba Iñigo el libro y se ponía a reflexionar, según su costumbre, sobre las variaciones de su estado psíquico. Este examen de conciencia, tan habitual en San Ignacio de Loyola desde los días de su conversión, este sutil y penetrante análisis de cualquier movimiento anímico, natural o sobrenatural, hicieron del autor de los Ejercicios un asombroso psicólogo y un maestro consumado en el arte de discernir espíritus. Notó ahora que su fervor se entibiaba en la lectura. Indagó la causa en repetidas

(26) *Opera omnia*, V, 63.
(27) *Opera omnia*, V, 65-66.

experiencias, y se persuadió que aquel libro no era manjar acomodado a su espíritu, ya que no le producía más que tibieza y enfriamiento espiritual, efecto diametralmente opuesto al que le causaba la lectura gustosa y sabrosa, como plato de perdiz—la expresión es del mismo San Ignacio—, de la *Imitación de Cristo*. No quiso averiguar más, y abandonó el *Enchiridion militis christiani*, con propósito de no tornarlo jamás a leer.

II

De nuevo el "Enchiridion", en Alcalá

En junio de 1526 Iñigo de Loyola entra en Alcalá, dispuesto a proseguir sus estudios. No hay en España foco más erasmista que la Universidad cisneriana. No faltan, es verdad, entre los profesores algunos adversarios del Roterodamo, por ejemplo, Pedro Ciruelo, que regentó bastantes años la cátedra de Santo Tomás; pero, en general, como menos arraigada en la tradición escolástica, esta joven rival de la vieja Salamanca se presenta en el estadio científico con aires de modernidad, con afanes de reforma y hasta con inquietudes religiosas. muy parecidas a las que Erasmo pregona en su *Enchiridion* (28).

En Alcalá estudia Juan de Valdés, que, sin ser tan íntimo de Erasmo como su hermano Alfonso, se carteará amistosamente con él y cultivará en Nápoles un pietismo sentimental y fascinador, orientado hacia el protestantismo. En Alcalá residen frecuentemente Juan de Vergara, excelente humanista, que no rindió todo lo que podía esperarse de su alto ingenio, y su hermano Bernardino Tovar, que estuvo en relaciones con los alumbrados. En estos círculos, que podíamos llamar intelectuales, el humanismo cristiano de Erasmo era acogido con ciego entusiasmo juvenil, dando por supuestas la perfecta ortodoxia y la sinceridad de sentimientos católicos del celebrado escritor, y no vien-

(28) Poco significa contra el erasmismo de Alcalá el que dos antiguos catedráticos complutenses, Diego López de Zúñiga y Sancho Carranza de Miranda, hubiesen sido los primeros en romper lanzas contra Erasmo: porque el primero había muerto ya, y el segundo habíase reconciliado con el humanista y pasado a su campo.

do en él más que un restaurador del Cristianismo. verdaderamente evangélico, un heraldo de la auténtica reforma que reclamaban desde hacía tiempo todos los buenos, dotado, para colmo de atractivos, de un caudal nunca visto de erudición clásica y de un estilo maravillosamente moderno dentro de su clasicismo irreprochable.

Suele considerarse el Humanismo—y con razón—como un fenómeno puramente aristocrático; pero el de Erasmo, por lo que tenía de religioso, reformista y sustancialmente cristiano. pese a su excesivo espiritualismo, tuvo la propiedad, ya que no de arraigar en el pueblo, por lo menos de influir en ciertas capas sociales, adonde llegaron las traducciones de sus libros (29).

No vamos a inquirir aquí las causas más hondas de la notable vibración que se produjo en el alma de España al roce del humanismo espiritualista erasmiano. Baste consignar el hecho.

Ya desde 1516 el editor y traductor del Nuevo Testamento era conocido y estimado en nuestra patria. El Cardenal Cisneros le había ofrecido, inútilmente, una cátedra en Alcalá. En 1520 se traduce al castellano su "Querela Pacis". Por enero de 1525 óyense voces de que el erasmismo ha irrumpido en la Península de una manera avasalladora, y de que los españoles alaban en él, más que lo humanístico, lo espiritual (30). No se atribuya eso.

---

(29) Que el Humanismo fué esencialmente aristocrático y que no bajó hasta las masas populares, lo demuestra el propio erasmismo, que, si influyó en el pueblo español como en ningún otro, fué desleído en iluminismo, y no por las elegancias latinas del original, sino mediante las traducciones adobadas al gusto y temperamento de nuestros compatriotas.

(30) Ya el 6 de septiembre de 1522 escribía Juan de Vergara, desde Valladolid, a Luis Vives: «Erasmum nostrum salutabis ex me officiosissime, vel per litteras, si abest. *Mirum quam est apud Hispanos omnes in admiratione, doctos, indoctos, sacros, profanos*». (P. S. ALLEN, *Opus Epistolarum Erasmi*, VI, 494.)

El 25 de marzo de 1524 decía el propio Erasmo, tan poco amigo del genio español: «Gaudeo istam nationem mihi favere. Ad quam utinam me contulissem, quum me conferrem in Germaniam» (ALLEN, *ibid.*, V, 419). Y el 4 de septiembre repetía: «Et apud Hispanos fato quodam incipio esse gratiosus». (ALLEN, V, 535.)

El 30 de enero de 1525 escribíale el mercader y banquero de Amberes, Erasmo Schets: «Non valeo preterire, quod ex Hispania plerique designavere amici... Scribunt singuli quis rumor, que gloria fame illic de te spargatur, certo non exigue nec quidem immerito. Nam sic fere omnes illius nationis homines, magnates, docti ac illustres te glorificantur, ut si contingeret te adyre oras suas, ad medium iter recepturi te forent occursari. Nil doctrine, nil scripturarum apud has

en modo alguno, con cierto historiador moderno, a supuestas infiltraciones luteranas en el roquero alcázar de la fe española, porque ya antes que sonase por aquí el nombre de Lutero, un vasto movimiento reformatorio, que arranca de las entrañas del siglo XV, un ardiente anhelo de espiritualidad y perfección, sacude las almas. Baste recordar la autorreforma de ciertas Ordenes religiosas, como la de Santo Domingo (31), prescindiendo ahora de aquellas en cuya reforma intervino la mano fuerte de la Reina Católica y de su confesor, por lo que pudo haber de coacción externa, si bien lo mismo en Isabel que en Cisneros fué brote espontáneo de su fervor religioso, no de miras políticas. Y recuérdese también a este propósito la aparición de la que se ha dado en llamar "secta de los alumbrados", aunque muchos de ellos poco o nada tenían de herejes.

Unos eran simplemente *recogidos*, que, llevando una vida recoleta y piadosa, practicaban la "oración de recogimiento", algo así como la que enseñaba Francisco de Osuna, O. S. F., en su

---

iam legitur nec habetur in precio preter libros tuos. Ayunt eorum lectionibus *in Dei spiritum vere illuminari* (¿Habrá aquí alguna alusión a los alumbrados, simpatizantes de Erasmo?) conscientiasque suas consolari, te unicum in orbe hominem appellant qui solus plusquam antea quisquam discretissimis scriptis doctrinam divinam in consolationem et requiem piarum mentium novisti refundere». (ALLEN, VI, 14.) Interesantísimo es este testimonio, no sólo para conocer la boga de Erasmo en España, sino para entender la causa y explicación de aquel singular fenómeno.

Oigamos a Juan Maldonado, que el 1 de septiembre de 1526 escribe a Erasmo: «Magna est nominis tui apud nos fama, ingens eruditionis admiratio, nonnulla etiam divinitatis cujusdam opinio... Regnas utique, Roterodame, in scholis nostris, et ita regnas volentibus cunctis». Tras este lírico arrebato, que pasa los límites de la justa admiración, continúa: «Tertium est genus hominum, confusi scilicet populi multitudo, viri foeminaeque, qui sunt omnino litterarum expertes. Hi te prorsus incognitum in ore frequenter habent, magna de te praedicant, multoque majora suspicantur». (ALLEN, VI, 394-395.)

En fin, con fecha 10 de septiembre del mismo año, el Arcediano del Alcor, Alfonso Fernández, en carta a Luis Coronel, decía: «No se lee otra cosa, sino el Enchirydion... Ya este negocio (*de defender a Erasmo contra los frailes*), aunque estoy presente, no me toca a mí principalmente. Toca, más que a todos, a Dios y a su yglesia; a quien se aze iniuria en disfamarse tal doctrina, con que se pueden mucho aprovechar a los Christianos; y hazesse a un varon tan docto y tan pio y tan benemerito de la religion Christiana y de todas buenas letras». (ALLEN, VI, 498.)

(31) Cf. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.: *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI.* (Salamanca, 1941.)

"Abecedario espiritual", como medio de unirse íntimamente con Dios. Otros iban más adelante y se llamaban *dexados*, diciendo "que era mejor e más cierto camino el del *dexamiento* que no el del *recogimiento;* e lo que ellos dezían del *dexamiento*, a lo que me acuerdo, es que se procurase de tener dada la voluntad a Dios e subjeta nuestra voluntad a la suya, syn pedir cosa alguna a nuestro Señor de aquello que sabe que más conviene al ánima" (32). "Que se *dexasen* a Dios y que no hubiesen cuydado de cosa ninguna, sino que pensasen en él y lo *dexasen* a él obrar todo, porque él proveería y ordenaría lo que cumpliese a cada uno y que no tubiesen pensamiento en nada, y que tampoco era menester sinarse ni santiguarse y que havian de tener suspensos sus pensamientos en Dios y no curar de desear ni pedir mas de lo que Dios les pusyere en el corazón" (33).

Aquí aparece, junto con el rasgo esencial del dejamiento, un matiz característico de los alumbrados: el desprecio de los ritos y ceremonias exteriores, la crítica de ciertas devociones y actos externos del culto; matiz común con el cristianismo espiritualista y puro predicado por Erasmo en su *Enchiridion*, y en casi todos sus libros.

Es de advertir que si el erasmismo estaba de moda en Alcalá cuando Iñigo llegó a continuar sus estudios, también el iluminismo se hallaba difundido en el ambiente religioso de la ciudad. Llamo aquí *iluminismo* al conjunto de doctrinas heterodoxas o peligrosas dentro de la ortodoxia, que defendían los alumbrados o iluminados (34).

---

(32) «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos», año VII, tomo 8 (1903), pág. 7.

(33) En B. LLORCA, S. I.: *Die spanische Inquisition und die Alumbrados* (Berlín, 1933), pág. 19.

(34) Y, por lo tanto, excluyo del Iluminismo propiamente dicho a los que eran simplemente *recogidos*, amigos, quizás en demasía, de la oración de quietud, pero fieles hijos de la Iglesia. Y me parece expuesta a peligro de confusionismo la terminología de modernos historiadores, que aplican la palabra Iluminismo a la tendencia afectiva y contemplativa de un P. Granada, Beato Avila, San Francisco de Borja, etc., contraria a la intelectualista-activa de ciertos teólogos, principalmente dominicos. El formular un concepto peyorativo del Iluminismo no quiere decir que tenga yo por heterodoxos a todos los que la historia llama *Alumbrados:* al contrario, pienso que la mayoría de los que se decían Alumbrados no eran tales, por más que con ese nombre se les designe en los procesos de la Inquisición. Creo, pues, conveniente no apellidar «alumbrado» o «resabiado de Iluminis-

M. Bataillon, con innegable perspicacia y erudición copiosa, ha exagerado, a mi ver, los puntos de contacto entre erasmistas y alumbrados, pasando por alto los rasgos diferenciales, a fin de que resalten más las analogías. Es cierto que erasmistas eran, o aficionados a Erasmo, aunque en muy diferente escala, algunos que fueron acusados de iluminismo, como los hermanos Valdés, Juan de Vergara y Bernardino Tovar, el impresor Miguel de Eguía y pocos más. Pero, en realidad, ¿merecen éstos, sacando fuera a Juan de Valdés, el nombre de alumbrados? ¿No estaremos manejando equívocos, por no determinar con precisión cuál es el carácter propio y específico del iluminismo? ¿Ha de ser bastante para calificar a uno de alumbrado el simple hecho de haber sido acusado de tal ante la Inquisición? Y viceversa: ¿no hay exageración en tomar por erasmista a cualquiera que hable mal de las ceremonias y obras exteriores? Hemos de confesar, sin embargo, que ambas corrientes espirituales andan muy juntas en Alcalá, y acaso mezclan sus aguas en algunos círculos. Mérito es de Bataillon el haber descubierto esa perspectiva, que tan rica y fecunda se ha mostrado en sus investigaciones, verdaderamente magistrales, pero con el vicio de la exageración y del desenfoque desde su origen.

Lo que nos importa dilucidar es si Iñigo de Loyola se dejó influir en la Universidad complutense por el erasmismo y por el iluminismo. Empecemos por el primero.

Nos dice el Peregrino en su autobiografía: "Luego como allegó a Alcalá, tomó conoscimiento con D. Diego de Eguía, el cual estaba en casa de su hermano que hacía emprempta en Alcalá, y tenía bien el necesario; y así le ayudaban con limosnas para mantener pobres". Pues bien, ese Miguel de Eguía, navarro, de los Eguías de Estella, es el conocido impresor complutense, gran admirador de Erasmo, como lo demuestran las obras que salieron de sus tórculos (36). Había empezado por estampar, en la primavera de 1525, el *Enchiridion* erasmiano, en su lengua latina, precisamente el libro que en Barcelona había enfriado los

mo», al que se mantiene dentro de la Ortodoxia y de la Espiritualidad tradicional en la Iglesia.

(35) Mon. Hist. S. I., Ser. 4, I. 70.

(36) Puede verse JUAN CATALINA GARCÍA: *Ensayo de una tipografía complutense* (Madrid, 1889).

fervores del caballero convertido, y en años sucesivos fué lanzando al público la *Precatio dominica*, la *Paraphrasis in tertium psalmum*, el libro *De libero arbitrio*, el *Tractado de las querellas de la paz*, traducido por Diego López de Cortegana; las *Paraphrases in Evangelia et in Pauli Epistolas*, etc. (37). A fin de poner la espiritualidad erasmiana al alcance de los que no conocían el latín, el mismo Eguía imprimió en 1526, en castellano, el *Enquiridio o Manual del Caballero cristiano*, puesto en romance por el Arcediano del Alcor; y debió de ser tanto el entusiasmo con que fué leído por doctos e indoctos, por mujeres del vulgo, y hasta por caminantes y mesoneros, aunque contra el clamoreo y protesta de los frailes (38), que el bueno de Eguía lanza en enero de 1527 una nueva edición (39). Esto sucedía estando ya Iñigo de Loyola en Alcalá y en amistad con los Eguías. Con todo, no creemos que Miguel, el impresor y *bibliógrafo*, como él se llama, fuese propiamente un erasmista. Admiraba, sin duda, al autor de tan estimados escritos de piedad y de humanidades; juzgaba que podían ser útiles al pueblo español algunas de sus obras, no todas, y como en el público hallaban venta segura, no desaprovechó el negocio de imprimirlas en su tipografía. Pero conste que del mismo modo imprimía, y por cierto haciendo grandes elogios de su autor, las obras del antierasmista Pedro Ciruelo (40).

Otra de las amistades del Santo, y ésta podía ser de verdadera importancia para su espíritu, fué la que contrajo con el

---

(37) Consúltese el *Indice* (aunque algo deficiente) de CATALINA, en su citada obra, y A. BONILLA Y SAN MARTÍN: *Erasmo en España* (Revue Hispanique, 1907), págs. 510-511.

(38) El 1 de septiembre de 1526 escribía Juan Maldonado a Erasmo: «Jam Enchiridion Hispane loquens prodiit, neque valent typographi multis excussis millibus satisfacere ementium multitudini. Dialogi etiam nonnulli ex Colloquiis Hispani facti volitant per manus virorum foeminarumque». (ALLEN, VI, 397.)

(39) Sobre las ediciones castellanas del *Enquiridio*, véanse, en la edición preparada por DÁMASO ALONSO, *El Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, Madrid, 1932, las págs. 582 y sigs.

(40) En 1524 publicó el *Arte de bien confesar*, y en 1528 las siguientes: *Expositio libri missalis peregregia: nuper edita ex officina sapientissimi viri tam humanarum quam sacrarum litterarum professoris divinique verbi predicatoris zelantissimi Petri Cirueli... Addita sunt tria ejusden auctoris opuscula. De arte predicandi. De arte memorandi. Et de correctione Kalendarii... In aedibus Michaelis de Eguia Bibliographi.*

sacerdote portugués Manuel Miona, a quien escogió por confesor. ¿Era Miona un erasmizante? Afirmativamente responde M. Bataillon. Pero, ¿en qué se fundaba? En que aconsejó a su dirigido la lectura del *Enquiridio* y en que perteneció al grupo de los alumbrados. De la inanidad de esta segunda acusación hablaremos luego. De la primera, decimos: Dado el ambiente erasmiano de Alcalá, se explica a las mil maravillas que Miona, sacerdote de gran piedad, mas no de tan penetrante psicología y tan alto don de discernimiento de espíritus como su penitente, leyese con verdadera devoción la jugosa traducción castellana del *Enquiridio*, suavizada y mitigada—téngase esto bien presente—en varios pasajes, por ejemplo, en donde habla contra el monacato, la oración vocal, el ayuno, las ceremonias externas y en todos aquellos que más podían escandalizar a los buenos cristianos; y no hallando tropiezo mayor en libro tan espiritual y tan alabado por muchas y autorizadas personas, pensó que podía recomendárselo a lector tan maduro y prudente como Iñigo de Loyola. ¿Quién sabe si Miona alabó el libro solamente de oídas, fiándose de ajeno testimonio o de una somera lectura? ¿Bastará este solo dato para clasificar a Miona entre los partidarios de Erasmo? De ningún modo. ¿Pensó alguien en llamar erasmizante al franciscano Fray Diego de Alcántara porque recomendó igualmente a Iñigo la lectura del *Enchiridion* latino, en Barcelona?

Se dirá tal vez que la anécdota barcelonesa no aconteció nunca; que es un error de Polanco y Ribadeneyra situar en Barcelona lo que sólo tuvo lugar en Alcalá. Es el P. Dudon el primero en sostener, aunque dudosamente, semejante teoría (41). M. Bataillon le sigue, quitando a las palabras todo signo dubitativo (42). Pero nótese que Bataillon, empezando por no reconocer por genuina y exacta otra fuente histórica que la de Luis González de Cámara, niégale a continuación el crédito en este mismo punto de que tratamos; porque después de afirmar que sólo este relato, por ser de mayor precisión, es aceptable, añade: "No

(41) «Peut-être commet-il une erreur et datet-il de Barcelone un fait passé à Alcalá». DUDON: *Saint Ignace de Loyola* (París, 1934), pág. 144.

(42) *Prólogo* a la edición castellana del *Enquiridion*, preparada por Dámaso Alonso, pág. 74.

digo que se entusiasmara por el *Enchiridion*, pero creo profundamente inverosímil que en esa fecha le cobrase aquella *grande ojeriza* que más tarde había de tener a Erasmo" (43). Ahora bien: la fuente histórica por él aceptada como exacta nos asegura todo lo contrario al indicarnos que su ojeriza, o por lo menos su prevención contra él, era ya tanta, que ni siquiera quiso leer el libro en Alcalá, ni aun tomarlo en las manos, según parece, por más que se lo aconsejasen muchas personas; y si no lo leyó, mal pudo su lectura enfriarle el fervor.

Aduzcamos el texto: "Elle mesmo me contou que, quando estudava em Alcalá, lhe aconselhavão muitas pessoas, e ainda seu proprio confessor (que entam era o P. Meyona, portugues, natural do Algarve, que debois entrou na Companhia, e ya n'aquelle tempo era tido por homem de grande virtude), que lesse pollo *Enchiridion militis christiani* de Erasmo; mas que o não quisera fazer, porque ouvia a algunas pregadores e pessoas de autoridade reprender ya então este autor; e respondia aos que lh'o encomendavão, que alguns livros averia, de cuyos autores nimguen dixesse mal, e que esses queria ler" (44).

En resumidas cuentas, hay que admitir en toda su integridad el texto de González de Cámara; hay que admitir que en Alcalá Miona aconsejó a Ignacio la lectura del susodicho libro erasmiano; pero también que Ignacio no quiso leerlo. Y no se pueden rechazar los textos de Polanco y Ribadeneyra, los cuales tienen también el carácter de fuentes primitivas, y aseveran que un hecho parecido le había antes sucedido en Barcelona.

El detalle común del confesor, que aconseja a Iñigo la lectura, no basta para desvirtuar uno de los relatos, identificando las dos anécdotas en una sola, ocurrida en Alcalá. Y digo que no basta: primero, porque es natural que Iñigo tratase con sus confesores todo lo que de cualquier modo se relacionase con su aprovechamiento espiritual, como la cuestión de las lecturas, máxime en Barcelona, en que era todavía un principiante de pocas letras; segundo, porque aparecen en las dos narraciones varios elementos que las diversifican manifiestamente. En Barcelona, un confesor, cuyo nombre no se dice, porque probablemente se ig-

(43) Bataillon: *Prólogo...*, págs. 74-75.
(44) Mon. Hist., S. I., Ser. 4, I, 200-201.

nora, le aconseja la lectura del *Enchiridion* para aprender bien la lengua latina; se trata, pues, del libro erasmiano en su idioma original. En Alcalá, su confesor, "que entonces era Miona", más bien parece que le recomienda la traducción castellana, ya que nada se dice de las elegancias latinas, y el motivo de la recomendación es que se trata de un buen libro de lectura espiritual. En Barcelona. lee Iñigo el libro con toda simplicidad y con mucho cuidado va anotando sus locuciones y giros. En Alcalá no lo lee; desde el principio lo rechaza rotunda y categóricamente. En Barcelona siente que se le entibia la devoción, reflexiona, y en consecuencia determina no leer jamás la obra erasmiana. En Alcalá, "oyendo decir que había diferencias y dudas sobre el autor, nunca lo quiso leer, diciendo que hartos libros había buenos de que no había duda" (45).

Empeñado M. Bataillon en hacer de San Ignacio, en Alcalá, poco menos que un erasmizante, se ingenia para descubrir ciertos síntomas, ya que no demostraciones, de su erasmismo. Y aduce tres: Primero. El maestro Pedro Ciruelo, adversario acérrimo de Erasmo, se mostró también enemigo de Iñigo de Loyola. Segundo. Cuando Iñigo trataba de ir a Salamanca, en el verano de 1527, por razón de que las autoridades complutenses ponían obstáculos a sus actividades apostólicas, "determinó de ir al Arzobispo de Toledo, Fonseca, y poner la cosa en sus manos" (46); ahora bien: el Arzobispo Alonso de Fonseca estaba en correspondencia con Erasmo, era su Mecenas y protector, y aceptó de él la dedicatoria de la edición de San Agustín. Tercero. Cuando algún tiempo más tarde San Ignacio hizo, desde París, un viaje a la ciudad de Brujas, fué amigablemente invitado a comer por el erasmista Luis Vives. ¿No quiere decir todo esto, unido a la ya referida amistad con Miguel de Eguía, que San Ignacio por aquel entonces simpatizaba con las ideas erasmianas, y que tal vez su espiritualidad se acercaba a la del humanista de Rotterdam? No lo creemos en manera alguna.

San Ignacio era ya entonces lo que siempre fué, desde las grandes contemplaciones y comunicaciones místicas de Manresa.

---

(45) MHSI, *ib.*, pág. 272.
(46) MHSI, *ib.*, en la que llamamos Autobiografía del Peregrino, pág. 74.

Invariable su concepto de Cristo y de la Iglesia, de Cristo Redentor y de la Iglesia, Esposa de Cristo y Madre nuestra, santa y jerárquica.

Su amor y veneración a los frailes—a los frailes, tan odiados de Erasmo—se patentiza en mil circunstancias de su vida, en que busca siempre la dirección de los franciscanos, de los dominicos, de los cartujos... Su devoción a los santos, a las peregrinaciones, a las penitencias exteriores, a las piadosas y tradicionales costumbres populares, ridiculizadas por la pluma erasmiana, datan de los primeros años de su conversión, y se prolongan toda su vida. Del culto externo, de los ritos y ceremonias litúrgicas poco se le daba al humanista, según testimonio de un amigo y familiar suyo (47); en cambio, de San Ignacio nos certifica un su confidencial que nada le arrebataba tanto en oración como el canto del oficio divino, misas, vísperas y otras cosas semejantes (48).

El Iñigo de Alcalá es, en los rasgos esenciales de su espiritualidad, el Ignacio de Roma. En él se encuentra en germen toda la Contrarreforma. Por eso ya antes de 1527 se muestra poco, o por mejor decir, nada aficionado a Erasmo, en parte por su experiencia de Barcelona y en parte porque había oído a los predicadores reprender y poner en litigio la ortodoxia de ese autor (quizá supo que un fraile, probablemente el dominico Fray Diego de Vitoria, había denunciado a la Inquisición algunas proposiciones del *Enchiridion*); por eso se negó a leerlo.

En cuanto a su amistad con los Eguías, sabemos que ciertamente era muy amigo de Diego, cristiano honrado y persona buena a carta cabal, nada erasmista según creemos, que llegó a ser más adelante, en Roma, confesor del fundador de la Compañía, y que dejó gratísimo recuerdo en la tradición jesuítica. ¿Trataba Iñigo con igual intimidad a Miguel, el impresor? No consta, pues aunque acudiese a pedirle limosnas, podía ser esto

(47) «Contionibus ac caeremoniis non perinde capiebatur». (ALLEN, I, 372.)

(48) El P. González de Cámara testifica: «Con lo que mucho se levantaba en oración era con la música y canto de las cosas divinas, como son vísperas, misas, y otras semejantes; tanto, que, como él mismo me confesó, si acertaba a entrar en alguna iglesia cuando se celebraban estos oficios cantados, luego parecía que totalmente se transportaba de sí mismo». MHSI, *ib.*, I, 177-178.

por razón de la amistad con Diego y por medio de éste. Pero tampoco es inverosímil que conversase igualmente con él de cosas espirituales, ya que el editor de Erasmo y de Ciruelo, y de otros mil, era hombre de sólida piedad y costumbres cristianas, como lo testifican sus contemporáneos y lo acredita su libro "La memoria de la Pasión de Christo nuestro Señor" (Alcalá, 1529).

La enemistad del Maestro Pedro Ciruelo, bien considerada, se desvanece como el humo, sin dejar el menor rastro. Tres mujeres, madre e hija, con una criada, que se van a pie, sin decir nada a nadie, en peregrinación a la Verónica de Jaén y Nuestra Señora de Guadalupe; mujeres nobles "y la hija muy moza y muy vistosa", que viajan solas por esos mundos de Dios; el Maestro Ciruelo, su tutor y patrocinador, que se alarma al saberlo y se indigna contra Iñigo, pensando que no otro sino él las ha podido inducir a tan imprudente devoción, y que, en consecuencia, lo denuncia ante el Vicario eclesiástico, Figueroa, quien sin más averiguaciones encarcela al presunto reo. Eso es todo. Poco después se pone en claro la inocencia de Iñigo y sale éste de la cárcel. ¿Dónde está la malevolencia o enemistad de Ciruelo? Y de haber algo, ¿cómo se prueba que en el famoso maestro procedía de aversión a Iñigo por erasmizante? ¿Erasmizante, y se le suponía fomentador de tales peregrinaciones, tan vituperadas por Erasmo?

No es de más tomo y consistencia lo que se dice del Arzobispo Alonso de Fonseca. Como el Vicario Figueroa dictase sentencia contra Iñigo y sus cuatro compañeros o discípulos, "que se vistiesen como los otros estudiantes, y que no hablasen de cosas de la fe dentro de cuatro años que hubiesen más estudiado, pues que no sabían letras", nos cuenta el Peregrino, en su autobiografía, que vaciló un momento en lo que debía hacer. "Con esta sentencia estuvo un poco dubdoso lo que haría, porque parece que le tapaban la puerta para aprovechar a las ánimas, no le dando causa ninguna, sino porque no habían estudiado. Y en fin él se determinó de ir al Arzobispo de Toledo, Fonseca, y poner la cosa en sus manos. Partióse de Alcalá, y halló el Arzobispo en Valladolid; y contándole la cosa que pasaba fielmente, le dijo que, aunque no estaba ya en su jurisdicción, y no era obligado a guardar la sentencia, todavía haría en ello lo que ordenase... El

Arzobispo le recibió muy bien, y entendiendo que deseaba pasar a Salamanca, dijo, que también en Salamanca tenía amigos y un colegio, todo le ofreciendo; y le mandó luego, en se saliendo, cuatro escudos" (49).

Fonseca, verdadero Mecenas de las artes y las letras, era, de hecho, un protector de los erasmistas españoles, acaso más que por convicción, por los influjos de su secretario, Juan de Vergara. Con San Ignacio se portó benigna y bondadosamente, aunque la limosna que le dió no fué un exceso de liberalidad. Dos meses antes había prometido a Erasmo 400 escudos si se dignaba venir a España, ofreciéndole al mismo tiempo una pensión del Emperador.

¿Y por qué razón favorece a aquel estudiante, ya machucho, pobre, y de pocas letras? ¿Acaso porque miraba en él un partidario de los erasmizantes más que de los frailes y escolásticos? ¿Tal vez porque veía resplandecer en su vida una espiritualidad y un cristianismo de estilo erasmiano? ¿No sería más bien por natural generosidad, por bondad de corazón o por caridad y misericordia, como se hace limosna a un menesteroso, y en este caso a un menesteroso que deja entrever bajo sus apariencias humildes la distinción y cortesanía del gentilhombre? Mas, ¿por qué razón acudió San Ignacio al Arzobispo de Toledo? ¿Fué porque conocía sus ideas y sentimientos, favorables a los erasmistas? Nada de eso, sino sencillamente porque era su suprema autoridad eclesiástica, ya que la ciudad de Alcalá dependía directamente de la mitra toledana, siendo Figueroa, que había dado la sentencia, el Vicario general de Fonseca. Y es de creer que de igual modo acudiera al mismísimo Pedro Ciruelo si éste *gingolfísimo* teólogo (burlesco epíteto creado para él por Alonso de Valdés) ocupara aquella Sede.

De la entrevista habida en la ciudad de Brujas con Luis Vives trataremos más adelante: contentémonos ahora con decir que la invitación del humanista valenciano obedeció probablemente, según plausible conjetura del P. Dudon, no a supuestas afinidades ideológicas o espirituales, sino a la recomendación o presen-

(49) MHSI, *ib.*, I, 74-75.

tación que de Iñigo le hiciera un día un comerciante español. Y el resultado de la entrevista no fué, como diremos, muy halagador para el erasmismo (50).

(50) Aunque no sea más que en una nota, juzgo que debo responder aquí al P. V. Beltrán de Heredia, O. P., mi doctísimo colega y amigo, el cual, influído, a lo que parece, por M. Bataillon, o repitiendo algunas acusaciones que ya en el siglo XVI lanzaba Melchor Cano, quiere descubrir no sé qué influjos erasmistas en San Ignacio y en la Compañía de Jesús. Tras algunas inexactitudes, bien explicables, sobre la espiritualidad de la Compañía, en particular de los Ejercicios, y sobre unos supuestos «admiradores con que contaba (Luis Vives) en el Colegio Romano» (¡qué admiradores, si en el caso aludido se trataba de muchachos externos que estudiaban Humanidades, aunque tal vez hubiese entre ellos algún joven jesuíta!), escribe en su último interesantísimo libro lo siguiente: «Todavía, si quisiéramos maliciar, repasando las características de la Compañía, podría alegarse, como condescendencia con el espíritu de Erasmo, la supresión del coro, la abreviación del Oficio divino, la simplificación de la liturgia, la reducción de ayunos y abstinencias, etc., etc., síntomas todos de tendencia antimonástica». *Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, pág. 81. Condescendencia con el espíritu de Erasmo; tendencia antimonástica.

Graves parecerán a cualquiera las acusaciones que se encierran en esas sencillas palabras. Circunscribiéndonos a las que se formulan en términos expresos, vamos a ver objetivamente qué fundamento tienen: 1. *Abreviación del Oficio divino*: Suponemos que se aludirá al Breviario del Cardenal Francisco de Quiñones, usado por breve tiempo en el siglo XVI. Pero la práctica de rezar por ese Breviario, seguida por algunos jesuítas, al igual que por muchos otros eclesiásticos de aquel tiempo, ni fué general en la Compañía, ni tuvo en ella carácter oficial. San Ignacio concedió el permiso de usar ese Breviario más corto a aquellos de sus hijos que se lo pidieron. Y lo pidieron no sin motivo. Tratábase, ordinariamente, de operarios afanados todo el día en obras de gran servicio divino. Si eso es *condescendencia con el espíritu de Erasmo*, habrá que decir que la Teología moral de San Ligorio y de todos los tratadistas antiguos y modernos está influída por el erasmismo, cuando en determinados casos llega a dispensar, no sólo de parte, sino de todo el Oficio divino: «Qui occupatur in audiendis confessionubus, quae in alium diem non possunt differrisine notabili incommodo... Qui toto tempore indiget ad parandam concionem, quam sine magno incommodo omittere aut differre nequit; qui per totum diem debet peragere iter necessarium, in quo nequit recitare breviarium, excusantur legitime». (D. M. PRÜMMER, O. P.: *Manuale Theologiae moralis*, Friburgi Br., 1940, t. II, 320.) Concedo que la paridad no es exacta, ni es mi intención urgirla, sino mostrar hasta qué consecuencias pueden llegar ciertas premisas.—2. *Simplificación de la liturgia*: No atinamos a qué se podrá aludir aquí, puesto que San Ignacio ni en las Constituciones de la Compañía, ni en ninguna de sus ordenaciones particulares dice nada que trate de simplificar la liturgia romana, antes por el contrario, sabemos cuánto recomendaba que se practicase con la máxima exactitud y esmero.—3. *Réducción de ayunos y abstinencias*: Decir que San Ignacio reduce los ayunos y abstinencias es no haber leído lo que el fundador de la Compañía recomienda en esta materia. Primeramente, ¿hubo algún santo que ayu-

nase con más severo rigor que él en algunas épocas de su vida? Yo, al menos, no recuerdo de ninguno que se pasase más de ocho días sin comer ni beber. Y bien conocido es su consejo ascético: En cuestión de penitencia corporal, «quanto más y más, mejor, sólo que no se corrompa el subiecto, ni se siga enfermedad notable». Pero, como sabio legislador, no quiso imponer una tasa fija a todos por igual, enfermos o sanos, jóvenes o viejos, en tiempo de tranquilidad o de tentación. Lo deja a la devoción particular y a la discreción de los Superiores y de los Padres Espirituales, a quienes cada uno deberá dar cuenta de lo que hace, amonestando tan sólo «que se tenga advertencia que ni el uso demasiado destas cosas [ayunos, vigilias y otras asperezas o penitencias] tanto debilite las fuerzas corporales y occupe el tiempo, que para la spiritual ayuda de los próximos, según nuestro Instituto, no basten; ni tampoco por el contrario haya tanta remissión en ellas, que se resfríe el spíritu, y las passiones humanas y baxas se calienten». (Constituciones, part. VI, cap. 3 n. 1.) ¿Dónde está aquí la condescendencia con el espíritu de Erasmo?

4. *Supresión del coro*: Este es el único cargo, históricamente cierto, que se objeta contra San Ignacio. Pero dejando las apariencias superficiales, pasemos a la razón y explicación verdadera del hecho. ¿Por qué suprimió el coro en la Compañía? ¿Por condescendencia con el espíritu de Erasmo? ¿Por tendencia antimonástica? San Ignacio fué, si no el primero, a lo menos el que con más genialidad comprendió lo que gravísimos teólogos de su tiempo no acertaban a entender: que el canto del Oficio en el coro, cosa piadosísima, laudabilísima y altamente recomendable, institución muy santa y acaso necesaria para ciertas Ordenes religiosas, no es esencial al monacato. Y no siendo esencial, y juzgando con luz superior—con esa luz que Dios suele otorgar a los Santos Fundadores en los puntos esenciales de la nueva Orden religiosa que envía a su Iglesia—que tampoco era conveniente al Instituto apostólico que él trataba de fundar, lo suprimió, aunque con dolor, pues él, personalmente, sentía grandísima afición y devoción tiernísima al canto del Oficio divino. Al suprimirlo en la Compañía, obedeció, como digo, a razones superiores. Dios le reveló en Manresa, en la sublime visión del Cardoner, la primera idea generadora de la Compañía, el espíritu, la forma de vida apostólica que había de seguir el propio santo y los que, en una u otra forma, se le agregasen. Esa gran revelación, la más decisiva y trascendental en la vida de San Ignacio, y a la cual él apelará cuando le pidan razón de sus creaciones, tuvo lugar en 1522, antes que el Fundador de la Compañía tuviese el más mínimo contacto con libros o personajes erasmianos. Desde aquel momento podemos decir que estaba predeterminada en el ánimo de Iñigo, aunque todavía inconscientemente, la supresión del coro en la futura Compañía. Allí han de buscarse sus raíces y no en supuestas condescendencias con el espíritu de Erasmo. El mismo carácter antimonástico podría atribuirse, con idénticas razones y apariencias, a la falta de hábito propio de la Compañía; pero es curioso observar que San Ignacio, mientras estudiaba en Alcalá—es decir, en la época más erasmista, según Bataillon—no quería vestirse sino con hábito semejante al de los frailes. Cf. MHSI, Ser. 4, I, 219-20. Nada, pues, de erasmismo ni de antimonaquismo. La Providencia envió a San Ignacio de Loyola para combatir eficacísimamente a Erasmo y para enriquecer magníficamente el monacato cristiano.

(*Continuará*)

RICARDO GARCÍA VILLOSLADA

Universidad Pontificia de Salamanca.

BIBLIOGRAFIA

MARCIAL SOLANA.—*Historia de la Filosofía Española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*.—Editada por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid.—Impresa en Artes Gráficas ALDUS, S. A., Santander, 1941, tres volúmenes de 25 × 18 cmt.; el I de 699 págs.; el II de 604, y el III de 634. Precio, 150 pesetas.

El origen de la obra se debe a una iniciativa de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Con el fin de llevar a cabo la terminación de la «Historia de la Filosofía Española», que el doctor D. Adolfo Bonilla y San Martín había comenzado y proseguido hasta el siglo XII, organizó varios concursos, asignando un premio de veinte mil pesetas para cada uno y la impresión de la obra. Fruto de estos concursos ha sido la «Historia de la Filosofía Española de los siglos XIII-XV», de los hermanos Carreras y Artau, cuyo segundo tomo se espera aún; y fruto asimismo del concurso para la época del Renacimiento ha sido esta obra que presentamos hoy del doctor Solana, a quien el jurado cualificador adjudicó por unanimidad el «Premio Echegaray».

El mejor elogio que se puede hacer de esta obra es presentar su contenido. La obra consta de tres grandes volúmenes, que contienen una introducción, seis libros y un epílogo.

En la Introducción nos dice que él se ve obligado a seguir la división trazada en las bases del concurso, que es la hecha por Bonilla y San Martín en su «Historia de la Filosofía Española», Madrid, 1908, págs. 50-52, y abraza los títulos siguientes: filósofos críticos, platónicos, peripatéticos, eclécticos, místicos y escolásticos. En esta división—dice el Dr. Solana—no deberían figurar los místicos, pues no son filósofos, sino de otra rama del saber; en cambio, faltan dos divisiones, una para los filósofos heterodoxos, como son Juan de Valdés y Miguel Servet, y otra para los filósofos de tendencia sensualista, como son Huarte y Sabuco. Los grupos de «peripatéticos y escolásticos» no están bien separados si no se les añade algún epíteto que los distinga, y se podrían caracterizar por las denominaciones de peripatéticos clásicos y peripatéticos de tendencia medieval. También le parece que muchos de los autores citados por el índice de Bonilla no debían figurar en una historia de la filosofía, como son Alonso de Valdés, Juan Pérez, Cipriano de Valera, Alonso Castillo, Benito Arias Montano, Antonio de Guevara y Santa Teresa de Jesús, porque no son filósofos. Otros escritores no se citan en el índice, y, sin embargo, deben figurar en una historia de la filosofía, como son Bartolomé José Pascual, Pedro Serrano, Bartolomé de Medina, Francisco Zumel, Luis de Molina, Gregoria de Valencia, Juan

de Mariana, Alonso de Castro. Otros autores están fuera de sus grupos; así, Huarte, Sabuco y Juan de Valdés no son filósofos críticos; Fray Luis de León y Miguel Servet no son platónicos, y Simón Abril no es ecléctico.

Sin embargo, a pesar de las deficiencias de la división, se atendrá a ella, tomándose la única libertad de tratar sobre algunos autores omitidos por Bonilla y de introducir algunas divisiones ordenadoras al tratar de los escolásticos.

En el libro I trata de los filósofos críticos, como son Huarte, Alonso de Herrera, Vives, Gómez Pereira, Sabuco, El Brocense, Pedro de Valencia, Francisco Sánchez (el escéptico), eramistas españoles, reformistas o protestantes españoles, Fray Alonso de Castrillo, etc.

En el libro II trata de los filósofos platónicos, como son León Hebreo o Abravanel, Fray Luis de León, Fox Morcillo, Servet, etc.

En el libro III trata de los filósofos peripatéticos clásicos, como Juan Ginés de Sepúlveda, Fernando Pérez de Oliva, Fray Francisco Ruiz, Cardillo de Villalpando, Monllor, Pedro Juan Núñez, Juan Páez de Castro, Antonio de Govea, Pedro Juan Monzó, Pedro Martínez Serrano, Bartolomé José Pascual, etc.

En el libro IV trata de los filósofos eclécticos, como Francisco Vallés, Benito Arias Montano, Simón Abril, Alejo de Venegas, Antonio de Guevara, Luis Mejía, Cervantes Salazar, Ambrosio de Morales, Fray José de Sigüenza.

En el libro V trata de la mística y de los místicos. Primeramente compara la mística con la filosofía, y sostiene que son dos realidades distintas por el objeto formal, por las facultades que se emplean, ya que en la mística prevalece la voluntad y en la filosofía la inteligencia; por los actos intelectuales, ya que en la mística prevalece la aprensión o intuición, y en la filosofía el raciocinio, por los primeros principios en que se basa, y por el fin (II, págs. 485-486). Sin embargo, la mística, como *ciencia*, tiene alguna conexión con la filosofía, porque aplica los procedimientos lógicos y los principios ontológicos que se justifican en filosofía (ib., pág. 487). Tras esta discusión de principios, trata en particular de los místicos. Y ante todo, fuera de toda clasificación, expone las doctrinas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz; y después, en grupos separados, trata de los ascéticos y místicos de la escuela carmelitana, dominicana, Franciscana, agustiniana, de la Compañía de Jesús y de otras tendencias, ponderando al fin cuánto es el valor de la mística española del siglo XVI: «en el orden intelectual y del espíritu España no ha tenido otra que la exceda y aventaje» (II, pág. 589).

En el libro VI trata de los filósofos escolásticos, y a ellos dedica todo el tomo III. Expone primeramente la mucha parte que tuvo España así en la decadencia de la filosofía escolástica del fin del siglo XV y principios del XVI como en la reforma y nueva vida de la misma. Todo este libro lo divide en cinco secciones. La 1.ª la dedica a los filósofos decadentes, como Gaspar Lax y otros. La 2.ª a los escolásticos tomistas de diversas Ordenes religiosas; de los dominicos cita a Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Tomás de Mercado, etc. De los agustinos cita a Diego de Zúñiga, Lorenzo de Villavicencio y otros. De la Orden de la Merced a Francisco Zumel y Pedro de Oña. La 3.ª sección la dedica a los filósofos jesuítas, como Toledo, Fonseca, los Conimbricenses, Pererio, Molina, Vázquez, Suárez, Valencia, Mariana y otros. La 4.ª sección la dedica a los franciscanos, como Alonso de Castro, Carvajal, etc. La 5.ª a otros escolásticos de

dirección varia e independiente, como Diego Tapia de Aldana, etc.

El epílogo es una mirada retrospectiva, en que, abarcando de una ojeada la labor realizada por los filósofos españoles en la Edad de Oro, contempla sus excelentes méritos en la originalidad de las ideas, en la novedad de algunas síntesis filosóficas, en la depuración de los métodos, en la creación de nuevas ramas del saber, como la filosofía del lenguaje y del derecho internacional.

El método que ha seguido en la exposición de cada autor, nos lo describe el Dr. Solana con las siguientes palabras en la Introducción de la obra, pág. 18: «Respecto a cada autor, daré primeramente una breve noticia biográfica, para que el lector conozca la persona del filósofo que vamos a estudiar; después, y a fin de que el conocimiento de cada filósofo sea cabal, pondré una nota bibliográfica, enumerando los libros de toda índole que escribieron cada uno de estos pensadores, indicando dónde y cuándo se imprimieron por vez primera: luego me detendré lo necesario en los libros y doctrinas de carácter filosófico, sobre todo en lo que representa mayor originalidad de pensamiento; y, por último, diré cuál es mi juicio respecto a cada uno de estos escritores, procurando subrayar lo que cada uno de ellos aportó de nuevo al acervo común de la cultura filosófica y la influencia que en ella logró alcanzar, si es que tal influencia ha existido.»

Este plan lo ha llevado a cabo con toda exactitud.

Su tesón en el trabajo ha sido ejemplar, porque ha necesitado un número incalculable de horas para leerse los innumerables libros latinos de que nos da cuenta y para hacer un resumen ordenado de los mismos.

La amplitud con que hace los resúmenes de las obras leídas tal vez pudiera parecer exagerada a algún lector, sobre todo cuando al fin del resumen nos dice que el autor no tiene mérito especial en cuanto a originalidad. Pero esa amplitud se justifica porque quiere que el lector no juzgue solamente fiado en su palabra, sino en la documentación abundante que le presenta. Además, con esta amplitud de resúmenes logrará que su obra sea un repertorio de ideas, una fuente de información y un instrumento de trabajo que difícilmente será suplantado en mucho tiempo. Es cierto que nunca suplirá a la lectura inmediata de los autores; pero servirá para introducir en la lectura de los mismos y para indicarle el sitio donde se encuentran las primeras ediciones. Esto promete el autor, y no hay que exigirle más.

Tiene gran dominio de la problemática de la filosofía escolástica y conoce bastante bien sus soluciones. De aquí nace el orden que sabe dar a la exposición, aunque en los autores mismos no haya tanto orden. De aquí también nace la seguridad que inspira de que ha entendido bien sus lecturas y que ha reproducido bien los pensamientos de los autores. De aquí su acierto, generalmente hablando, con que al fin de los resúmenes describe las características doctrinales de cada escritor. Esto, sin embargo, le lleva a veces a no ser mero espectador de los hechos que narra, sino que toma decididamente partido en pro o en contra de las opiniones, como cuando al hablar de Bartolomé de Medina toma partido en favor del probabilismo (t. III, págs. 163-166).

En cuanto a la bibliografía, hay que distinguir. Si se trata de libros de los autores que explana, entonces es completísimo, y con frecuencia, aunque no siempre, cita las obras manuscritas. Por lo que hace a estudios que se hayan hecho sobre autores, es también copioso y cita cuanto él conoce. Si el trabajo bibliográfico ya está

hecho, se contenta con remitirse a él. Así, de Juan Luis Vives dice (t. I, pág. 33) que se podrían citar innumerables estudios; pero como ya están reunidos por Bonilla y San Martín en «Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento», 1903, Madrid, págs. 735-814, a él se remite. Esta parte la ha cultivado menos, y es lástima; porque al que quiera hacer un estudio sobre algún autor le prestaría muy buenos servicios indicándole la literatura que sobre él existiese. Es de esperar que esta laguna desaparezca en la segunda edición.

No es amigo de hacer grandes síntesis histórico-filosóficas en que se pintan las grandes corrientes del pensamiento, su evolución a través de los tiempos, sus entronques, sus cruzamientos mutuos, sus bajadas y subidas y la victoria o derrota final de una de ellas. Estas síntesis tienen el peligro de ser sumamente subjetivas; además, no había lugar aquí para esta clase de amplificaciones, ya que su historia abarca un período de tiempo muy breve (el siglo XVI) y una extensión limitada en el espacio, cual es la península ibérica; y la filosofía, reducida a tan estrechos límites, no puede evolucionar del modo requerido para hacer esas síntesis. Aunque tampoco faltan esas síntesis para el que sepa leer. Porque cuando clasifica a un autor entre los tomistas de la escuela dominicana, ya con ésto solo se dice la síntesis que profesa el escritor. Y cuando expone todo el desarrollo de sus ideas y los puntos en que se aparta del sistema, ya da el matiz que dentro del sistema le caracteriza. La Historia de la Filosofía la concibe el Dr. Solana de una manera más sencilla. Es ante todo «una narración ordenada de los hechos ocurridos en el espacio y en el tiempo», y todo el anhelo del historiador ha de estribar en que parezca que no es él, sino el mismo historiado el que habla o escribe (Bonilla, «Historia de la Filosofía Española», Madrid, 1908, páginas 13 y 14). El historiador de la filosofía va a lo concreto del libro y del filósofo que lo escribió, y en estos datos concretos va mostrando ese evolucionar, luchar y vencer de las ideas.

Tal vez se pudiera advertir que al dar el juicio definitivo sobre los autores, muchas veces se apoya en el juicio de otros, como Menéndez y Pelayo, Capmany, Adolfo de Castro, Bonilla y San Martín, Eloy Bullón. Pero esto lo hace únicamente cuando su juicio coincide con el de ellos, queriéndoles hacer el honor de expresarse con sus palabras. Por lo demás, él conserva plenamente su independencia para juzgar en contra de dichas autoridades, cuando le parece que su juicio no es acertado. Así, al hablar de Juan Luis Vives, no admite el juicio despectivo de M. Wulf, ni el de Menéndez y Pelayo, que lo ensalza hasta las nubes (t. I, págs. 179-182). Tampoco sigue ciegamente al P. Crisógono de Jesús Sacramentado cuando éste quiere ver en San Juan de la Cruz especiales teorías acerca del origen de las ideas, o acerca de la distinción entre la imaginación y la fantasía (t. II, págs. 517-521). En una cosa quisiéramos que hubiese conservado su plena independencia, y es en no haber seguido tan servilmente el plan de Bonilla y San Martín después de haber reconocido tan abiertamente sus deficiencias. También nos parece haberse dejado influenciar por Menéndez y Pelayo al decir que el Padre Vázquez tiene algún tinte platónico, porque enseña que los posibles están en la mente divina, con su existencia y con todas aquellas circunstancias que tendrían en la realidad si se pusieran fuera de la nada. Esta no es doctrina platónica, sino común a toda la filosofía perenne (t. I, pág. 684).

En una obra de tales dimensiones no es de extrañar que se hayan deslizado algunas cosas en que no obtendrá la aprobación de to-

dos. Voy a indicar algunas, por si las juzga dignas de enmendarlas en la segunda edición que prepara.

No todos los escolásticos admiten, como él piensa (t. II, pág. 520, línea primera), que el entendimiento conoce el singular, por lo menos de una manera indirecta. Capréolo lo negó en la antigüedad; y recientemente lo han negado Pierre Rousselot, Marechal, de Backer; según estos autores, el hombre conoce el singular sensible, mas no con su entendimiento, sino con los sentidos.

Al hablar de Domingo Soto dice que se aparta de la doctrina general en la formación del universal. Cree ser doctrina general que el universal se hace por el entendimiento posible y no por el agente. Mas ésta es doctrina de Suárez y de los jesuítas antiguos en general; los dominicos siempre han profesado que el universal se hace por el entendimiento agente y se conoce por el posible. Soto profesa esta doctrina y en ello sigue su escuela (t. III, pág. 114).

Tampoco se aparta Soto de su escuela cuando dice que la esencia y la existencia no se distinguen realmente como dos entes o cosas, en lo cual únicamente rechaza la doctrina exagerada de Egidio Romano; pero al fin él admite que se distingue la existencia de la esencia como un *modus o actus eius* (t. III, pág. 115).

Al hablar de Toledo, dice que éste hace del *verbum mentis* puro *medium quo*. Y al explicar más la doctrina, dice que el *verbum* puede ser *medium sub quo, quo, in quo*, y que Toledo enseña que es puro *medium quo*, porque el verbo es la forma que, al ser conocida, constituye formalmente el acto de entender (t. III, pág. 332). Mas al *verbum mentis* nadie lo hace *medium sub quo*, sino solamente *medium in quo* o *quo;* y esto último profesa Toledo con casi todos los jesuítas antiguos. Pero esto no significa que el verbo sea una forma conocida; antes al contrario, es una forma que, sin ser conocida, constituye el acto de entender y hace que el entendimeinto entienda en acto.

Vázquez no enseñó filosofía en las casas jesuíticas de Ocaña y de Madrid, como escribe en el t. III, pág. 425. Enseñó filosofía en Alcalá al mismo tiempo que hacía su quinto año de Teología (1574-1575); en Ocaña enseñó dos años Teología moral (1575-1577), y en Madrid enseñó Teología dogmática otros dos años (1577-1579); en adelante enseñó Teología dogmática en Alcalá y en Roma.

El P. Vázquez enseña que las actiones *non sunt suppositorum*, como tiene la doctrina común. Al explicar esta doctrina de Vázquez cree el Dr. Solana que, según la doctrina común, el supuesto es el *principium quod* de las operaciones, porque es el principio elicitivo y próximo de las mismas, y que la naturaleza es el *principium quo*, porque es el principio remoto de las acciones. Mas la sentencia común es que el supuesto, o mejor, la supositalidad, no es fuente de actividad próxima ni remota, y sólo se llama *principium quod*, porque siendo el poseedor de la naturaleza es el sujeto al cual se atribuyen las operaciones. La naturaleza se llama *principium quo* porque es la fuente de la actividad con que el supuesto opera. Y si bien la supositalidad no es fuente de actividad, sin embargo es un requisito para que el agente se constituya como ser plenamente existente en sí, y así pueda operar (Vide SUÁREZ, Met. d. 34, s. 7, n. 6). Tal es la doctrina más común.

Esto supuesto, la doctrina del P. Vázquez no es tan ajena al sentir común como a primera vista parece. Define el principio *quod* como fuente de actividad. Ahora bien: la naturaleza y los accidentes que están en sujeto ajeno, como el calor que reside en el agua caliente, son fuentes de actividad, y la supositalidad no es fuente

de actividad, luego el supuesto no es el *principium quod*, sino la naturaleza y los accidentes (VÀZQUEZ, 3, d. 21, nn. 16, 22 y 29). Concede, sin embargo, el P. Vázquez que si por *principium quod* se entendiera el sujeto al que se atribuyen las operaciones como a poseedor de la naturaleza, entonces el supuesto sería *principium quod*, con tal de que no se diga que la supositalidad es fuente alguna de actividad (VÀZQUEZ, ib., n. 22). En toda esta doctrina Vázquez conviene con la doctrina común en cuanto a la realidad, aunque difiere en la manera de hablar. Su diferencia con la sentencia común la hallamos cuando dice que la subsistencia no es ni siquiera condición requerida de suyo para obrar, sino que es una circunstancia puramente concomitante. Pues así como se dice que para pasear es necesario estar con la cabeza cubierta o descubierta, sin que ni una ni otra circunstancia ayude para la acción de pasear, del mismo modo el agente tiene que subsistir con la subsistencia propia o la ajena para poder obrar, sin que ni una ni otra subsistencia ayuden al agente para la operación (VÁZQUEZ, ib., n. 32).

También atribuye a Vázquez la opinión de que el fin influye eficientemente en la elección de los medios como causa física (t. III, página 444). Mas Vázquez enseña expresamente que el fin no influye físicamente en ningún acto de la voluntad (VÁZQUEZ, 1-2, d. 1, c. 2). Lo que enseña es que la *intención del fin*, que es un acto de voluntad, influye físicamente en la elección de los medios (VÁZQUEZ, 1-2, d. 33, c. 4, n. 21).

Al hablar de Suárez no menciona la evolución de doctrina sobre la ciencia media. Al principio la refutaba, como aparece en el opúsculo editado por F. Stegmüller, titulado *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez*, Freiburg, 1933.

Termino con unas advertencias de mínima importancia. Las erratas son en número ingente. Al final del tomo tercero lo reconoce con toda franqueza. Y aunque dice con verdad que generalmente el lector atento las podrá corregir con facilidad, sin embargo algunas perturban bastante la lectura, pues consisten en la adición u omisión de la palabra *no*, y para estos casos hubiera convenido hacer una fe de erratas. La otra advertencia es que la obra, que está bien presentada en todo lo demás, hubiera ganado mucho si en el margen superior de las páginas se hubiera indicado el autor de que se trata, pues de lo contrario es difícil orientarse si no es acudiendo al índice cada vez.

En conclusión: la obra del Dr. Solana es el fruto de un trabajo escondido, pero asiduo y esforzado; es una fuente de información amplia, inteligente y segura de la época a que se refiere; es un instrumento de trabajo que difícilmente se podrá sustituir por otro durante mucho tiempo; y es un incentivo para que otros muchos se animen a desempolvar las glorias intelectuales españolas que todavía yacen en la obscuridad de añejos infolios.

J. HELLIN.

MANUEL ALONSO, S. J.—*«Scientia libri de anima», por Pedro Hispano.* Lo publica y anota el P. Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Filosófico «Luis Vives». Serie A. núm. 1). 4.°, 569 páginas, 1 lám. Madrid, 1941.

MANUEL ALONSO, S. J.—*Comentarios al «De Substantia Orbis», de Averroes (Aristotelismo y Averroísmo), por Alvaro de Toledo.*—Lo edita y anota el P. Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Filosófico «Luis Vives». Serie A, núm. II). 4.°, 282 págs, 5 láminas. Madrid, 1941.

«Maestro de primera categoría» llama el historiador lovaniense M. de Wulf a Petrus Hispanus.

Tuvo que ser vasto y penetrante talento quien en la era del esplendor escolástico medieval podía llamarse «philosophicae sublimitatis gubernator, medicinalis facultatis decor ac proficue rector»; y quien mereció que una de sus obras, aunque afeada por innegables defectos, fuese durante tres siglos libro de texto en las Universidades más ilustres, exornado con los comentarios de maestros de todas las escuelas, y aun después de seis siglos sigue influyendo con su esquema fundamental y sus normas mnemotécnicas en el estudio de la dialéctica.

Por contraste muy humano, precisamente su dialéctica fué el instrumento principal de su gloria y de su ruina: tres siglos de apoteosis y tres de reprobación. Baste recordar las 71 ediciones de las «Summulae logicales», que el anotador menciona en la eruditísima nota bibliográfica. De ellas sólo una franquea la barrera del 1600; y aun son escasas las posteriores al primer tercio del siglo XVI. Ni son más afortunadas, fuera de alguna excepción, las demás obras, hasta 30, que son las conocidas actualmente de este ilustre polígrafo. En nuestros días, a los seiscientos cincuenta y un años de fallecido el autor, un hallazgo del doctísimo Mons. Grabmann nos da a conocer en 1928 el «In scientia de anima... opus praecipuum», como su autor lo califica en el explicit; obra distribuída en 117 capítulos, repartidos en 13 tratados; conforme al genio dialéctico del autor, es un estudio rigurosamente sistemático, y de los primeros que abarquen en su amplitud todas las cuestiones de una completa psicología.

Riguroso coetáneo (1220-1277) del Dr. Angélico y altísimo estimador de la ciencia psicológica, unido, como médico, por parentesco científico con árabes y judíos, y por su parte filósofo escolástico de la más segura ortodoxia, miembro de la Corte Pontificia desde 1268, con reputación de «clericus generalis», «magnus in scientia» e insigne «in medicinis», y exaltado a la Sede Pontificia al fin de su vida, no pudo ser ajeno al problema crucial psicológico-dogmático que en su época sufría la filosofía cristiana: el averroísmo latino. Fué de valor eterno para la historia del pensamiento humano aquella polémica, complicada urdimbre filosófica e histórica cuyos últimos hilos no se han encontrado aún: Platón, Aristóteles, Themistio, Averroes, Sigerio de Brabante, Santo Tomás, S. Alberto Magno, Suárez, Toledo... Discutiendo sobre el «Intellectum non mixtum, aeternum, semper in actu», empalman con los Mandonnet, Vinati (Hicks), De Corte, de nuestros días.

A emitir su opinión sobre el arduo tema aparece ahora el celebrado médico y maestro medieval: los capítulos «De natura intellectus possibilis», «de natura intellectus agentia», «de intelligentia separata», serán filón valioso para especialistas historiadores de la filosofía o intérpretes del capital «Tractatus de Unitate intelectus».

Sólo este título hace al manuscrito «De anima» acreedor a la publicación. Mucho más el concurrir en él la serie de méritos enumerados.

De propósito los hemos considerado; porque todos vemos que ahora está de moda, en la ciencia, exhumar antigüedades, y se corre el peligro de sacar a luz obras impertinentes y sin valor, porque son cosas viejas.

No es éste, complacidos lo decimos, el caso presente. El R. P. Manuel Alonso, investigador de la perspicacia y tesón demostrados en su obra sobre el Sacrificio Eucarístico, que le mereció un puesto de honor en la teología positiva de nuestro siglo, ha tenido ahora otro acierto en el terreno filosófico, presentándonos, después del trabajo de inagotable paciencia y búsqueda personal erudita, la obra acaso más madura de Petrus Hispanus; hasta con la coincidencia de que por ser de las últimas de la vida de estudio enciclopédico de su autor, como el editor supone, nos dará el pensamiento definitivo del médico y del filósofo, evitándonos la lectura de las múltiples obras suyas, a las que en todo el «De anima» se está refiriendo implícitamente el polígrafo de Lisboa.

Indudablemente que en la serie A de publicaciones del Instituto «Luis Vives» irán apareciendo obras de filósofos que aventajen al Hispanus del s. XIII; pero el n. 1 honra indiscutiblemente a su autor, a su editor y al mecenazgo que generosamente dispensa el nuevo Estado a la Ciencia española.

Las indicaciones hasta aquí mencionadas sobre el valor de la obra son superiores a la oportunidad de una época. Pero a ellas añade la publicación el mérito de cuadrar con las presentes circunstancias.

La curiosidad erudita sobre Pedro Hispano ha alcanzado en los últimos veinte años carácter internacional. Autores de ocho nacionalidades se citan en la nota bibliográfica que han escrito sobre él últimamente; entre ellas es grato notar los nombres de los hermanos Sres. Carreras Artau. Es natural el interés que para estos estudiosos despertará la obra exhumada.

De actualidad no menor y de secuelas más transcendentales es otro dato:

El acérrimo escolástico se explaya en los más extensos capítulos de la obra, disertando «de Virtute nutritiva, augmentativa, generativa, de tactu, de gustu, de auditu, de sensu communi». Como quien poseía las ciencias naturales de su época y de las precedentes, según lo demuestran sus diez obras «Comentarios a Galeno, Hipócrates, Hunain Ibu Ishaq, Ishaq Al-Israili, Filareto», etc., etc.

Por eso la obra del autor de las «Summulae» es terreno apto en el que investigar lo real y lo injusto en las apreciaciones tantas veces vertidas sobre la falta de observación empírica en la filosofía escolástica (y en las que se ha querido envolver, por repercusión, a la misma sabiduría del pueblo griego, monstruosa contradicción contra lo que su literatura y sus artes plásticas están demostrando). Discreta idea del anotador ha sido en este punto copiar en la introducción un pasaje inédito en el que expone el médico filósofo sus ideas sobre el «experimentum», que, según dice, ha de preceder, acompañar y seguir como complemento práctico a la ciencia pura.

Y con esta indicación surgen los temas de investigación histórica en los que deben ser fecundas las ediciones de manuscritos, si se hacen con selección.

Los humanistas y los experimentalistas antiescolásticos, los psicólogos experimentales de 1860, ¿hasta qué punto acertaron o erraron al recriminar a la escolástica? El «De anima» aporta datos de valor para la discusión.

El P. A., por sus buenas razones, no anota nada relativo a las fuentes. De muchos pasajes, sin interés más que para el anticuario,

no creemos que haya por qué ocuparse de ello. En los capítulos de trascendencia, a los especialistas tocará el trabajo.

Y no ha de ser exiguo, porque la sola lectura de la obra lo da, y no pequeño, con su hipérbaton a veces irritante, su engarzar prenotandos y hasta su ortografía, empeorada por los descuidos del copista; cosas que el anotador frecuentemente respeta o discretamente indica, para ofrecer así al estudioso más intacta la realidad del manuscrito.

En los prolegómenes del anotador, de tan fácil lectura como copiosa erudición sobre lo antiguo y lo nuevo de Pedro Hispano, hallará el lector ratificada la identidad de éste con Juan XXI, oportunas indicaciones sobre la cronología de sus obras, tema digno de ulteriores estudios respecto de la que nos ocupa, y el recuento más perfecto hasta el presente de las numerosísimas ediciones y manuscritos del polígrafo de Lisboa.

Una palabra sobre la presentación tipográfica: nítida, digna. Pero no ocultaremos que otras colecciones extranjeras de filósofos, aun no patrocinadas oficialmente, presentan un esplendor tipográfico que bien sería lo emulase la patria de Suárez y Vives, ya que aun en los días de limitación de papel no falta el lujo de impresión y carta para otras publicaciones, dignísimas en sí, pero no tan llamadas a representar en las bibliotecas extranjeras el honor de España como las publicaciones y revistas del Consejo Superior de Investigaciones científicas.

Que la filosofía española medieval ha dado con su investigador, es la impresión que se recibe al terminar la lectura del prólogo magistral que el editor pone a la obra de Alvaro, cuyo apellido será desde ahora «de Toledo».

Perspicacia de bibliófilo, sagacidad y perseverancia para superar las dificultades gravísimas de adivinación, más que de lectura, del manuscristo, vasta comprensión de los problemas filosóficos aristotélico-escolásticos y árabes y, en fin, diafanidad y tino para demostrar en breves páginas al erudito la importancia de la obra que edita e iniciarle en su provechoso estudio.

El éxito que la obra alcanzará en el mundo de los historiadores de la filosofía no es preciso ponderarlo, por el gravísimo problema de la interpretación genuina de Aristóteles que Alvaro pretende dar en su obra, sin declinar ni al averroísmo árabe, ni al latino, ni a la tendencia más piadosa y general en la escolástica, de interpretar benignamente al filósofo griego, inclinándose a conciliarlo con la verdad católica.

Una innegable desventaja tiene en contra Alvaro en su trabajo de comentarista: ignorar tanto el árabe como el griego, según el editor razonablemente concluye; y en las traducciones latinas, sabido es la mezcla de aristotelismo y averroísmo que imperaba. ¿Por qué creerle a él más que a otros?

La fecha que el editor asigna a la obra, no anterior a 1286, facilita al autor el conocimiento de las depuradas traducciones de Guillermo de Moerbeke, garantía en favor de un más exacto conocimiento de Aristóteles; su familiaridad con el ambiente árabe tuvo que ayudarle a penetrar mejor a Averroes; el testimonio del editor, versado en la filosofía y teología escolástica y en la árabe, que ha estudiado en sus fuentes originales, es para el que comienza la lectura del «Comentario» advertencia muy digna de ponderarse. La imparcialidad que Alvaro asegurá profesar desde la segunda línea de su proemio (la primera la consagra «In nomine Domini nostri Jesuchristi»), alejado de las polémicas de París y de las angustiosas preocupaciones de los teólogos de la Corte Pontificia, y en fecha en que el averroísmo

latino, solemnemente condenado, había dejado de ser un peligro, confirman las apreciaciones del editor.

En su exposición, Alvaro va redimiendo a Averroes de algunos errores que se le han imputado sobre los muchos que ya realmente tiene, y dejando, en cambio, más al descubierto ciertas consecuencias erróneas que, sin las benignas alteraciones de los concordistas, se siguen lógicamente de más de una de las tesis aristotélicas.

¿Tiene Alvaro razón en sus conclusiones?

Bien está que Alvaro discurra magistralmente sobre ambos filósofos, pero si los latinos, luchando desde sus fortalezas cristianas contra el musulmán, disimulaban cuanto podían con Aristóteles para tenerle por aliado, Alvaro, que escribe en su obra como revestido, «aunque tan sólo exteriormente, de las maneras de un musulmán que discurre dentro del campo filosófico», y así tal obra produce «que se la tendría por ..... de un musulmán cerrado, que en filosofía siguiese la doctrina de Aristóteles»; en la que «todo el contexto está rezumando las maneras de los escritores musulmanes», en fin, que hasta se atreve a criticar entre los «loquentes in legibus» a teólogos católicos como «Boecio y los que le siguieron, loquentium quod eternitas est indisolubilis vite possessio tota simul». Alvaro—decimos—, ¿no tendrá peligro de inclinarse a favorecer a Averroes?

Ni para demostrar los errores de Aristóteles le bastará «sacar las consecuencias que lógicamente Aristóteles quería inferir», o podía haber querido inferir; porque de Aristóteles, como de todo sabio, fué «mutare consilium», y reconocidas están ya, p. ej., en punto a la cuestión del entendimiento, las tres posiciones que sostiene a lo largo de su obra «De Anima».

Sera éste tema que excite debates por su transcendencia en la historia del pensamiento y en tesis asentadas como explicación del entender humano.

Sugerente es la indicación sobre el uso continuo que Alvaro hace del «nichil novum in esse progreditur nisi per motum procedentem», transcripción del celebérrimo «quidquid movetur ab alio movetur». Principio éste que, traspuesto del mundo físico al orden metafísico, informa tantas concepciones filosóficas viejas, perennes y aun novísimas: ahí están los esfuerzos del «realismo crítico» para pasar del orden analítico, formal, fenoménico, al mundo del ser real, en virtud de la dinamicidad del «motus», condensada en ese principio. ¿Qué piensa de él, cómo lo justifica y lo utiliza el imparcial Alvaro? Porque aún hay lugar a investigar sobre la naturaleza y fundamentos de ese aserto.

Con excelentes auspicios inicia sus publicaciones el «Instituto L. Vives».

Gran dicha sería que la Providencia premiase los valiosos méritos del investigador que edita el «Comentario», con el hallazgo de los otros dos prometedores tratados «de intellectu humano» y «de creatione mundi», complemento del ahora publicado.

JESÚS MUÑOZ

IOACHIM PUIG DE LA BELLACASA, S. J.—*De Sacramentis.—Compendium scholastico-theologicum.*—Editorial Balmes, Durán y Bas, 11, Barcelona, 1941.

Esta obra de Teología Sacramentaria ha venido a llenar un vacío que desde hace años se notaba en los Centros de Estudios Eclesiás-

ticos Superiores de España. En la mayor parte de ellos se usan o compendios del siglo pasado, que resultan ya algo anticuados, o libros de texto del mercado extranjero. Es verdad que en los demás tratados de Teología autores españoles han podido competir modernamente con los mejores de otras naciones; pero la Teología Sacramentaria estaba todavía por componer en nuestra patria.

Los dos tomos de la obra del P. Puig de la B. merecen la plena aprobación y estima que a los buenos tratados teológicos corresponde. Siguiendo la forma tradicional, estudia primeramente la doctrina de los Sacramentos en general y luego la de cada uno en particular. Dado el plan que el autor se propone, según manifiesta en el prólogo, de componer un libro para uso y provecho de los estudiantes, trata únicamente las cuestiones más relevantes de cada Sacramento, y desarrolla con particular minuciosidad los puntos más debatidos o que son objeto de modernas investigaciones. Con esto resulta algo desigual el conjunto de la obra; pues mientras hay tratados, como los de la Sagrada Eucaristía y Penitencia, que están expuestos con verdadera maestría, otros, por el contrario, resultan algo incompletos, como los del Matrimonio y Extrema Unción (aunque ya advierte el autor que procede así en estos Sacramentos por estudiarse también con cierta detención en la Moral y Derecho Canónico).

Dos cualidades resaltan principalmente en este libro: la erudición y la claridad. La primera la manifiesta el autor en la abundante bibliografía que da al principio de cada tesis (siguiendo el sistema de Otten, Lennerz y otros autores modernos) y en las numerosas notas que ilustran los puntos culminantes de cada materia. Estas notas, a la par que son un poderoso auxiliar para el profesor y para los discípulos, pues en ellas se encuentra material abundante para trabajos de estudio e investigación, dan al libro un carácter de seriedad y madurez que lo colocan sin desdoro al lado de los más modernos tratados similares extranjeros. No hay apenas libro o artículo de revista importante que no se mencione, al mismo tiempo que se dan las citas de los autores clásicos en cada tesis, con preferencia las de Santo Tomás y Suárez.

Pero la cualidad más relevante es, sin duda, la claridad. En todas las tesis el autor expone con una diafanidad admirable y método sumamente pedagógico el sentido de la doctrina en cuestión; distingue las sentencias u opiniones, y luego, con una escrupulosidad digna de encomio, señala la censura o calificación de la tesis. En los argumentos sigue siempre el sistema silogístico, el cual, si bien suele contribuir poderosamente a hacer resaltar la fuerza de la argumentación, a veces, sin embargo, hay que confesar que la multiplicidad de las premisas entorpece la retención del nervio principal del raciocinio o distrae la atención del término medio de la prueba. Tal ocurre a nuestro juicio en las tesis de la Transubstanciación, materia y forma del Sacramento de la Penitencia, y en alguna otra. En el método empleado por el autor la exposición principal de la doctrina se desarrolla en la solución de las dificultades al final de cada tesis. No todos los profesores estarán conformes con este sistema pedagógico. La única ventaja que en él descubrimos es que los prenotandos y cuerpo de la tesis campean con más claridad y concisión, lo que facilita notablemente a los alumnos la preparación de las repeticiones y exámenes.

Tal vez resulta a las veces defectuoso el argumento patrístico que el autor suele abreviar quizás excesivamente. A decir verdad, si bien desearíamos ver algo más explanada esta parte en la obra del P. Puig de la B., preferimos este defecto a la excesiva importan-

cia que muchos autores modernos—mejor diríamos modernizantes—dan a los documentos históricos, como si en ellos únicamente se encontrase la fuente de la revelación, contribuyendo así, tal vez inconscientemente, al fomento de los sentimientos racionalistas flotantes en el ambiente cultural de nuestros días.

Quitando estos pequeños defectos, muy fáciles de subsanar por los profesores, creemos que el libro del P. Puig de la B. es sumamente pedagógico, práctico y adecuado para las clases de Teología Sacramentaria, pues el criterio del autor en las materias ciertas es muy seguro, y en las probables es eminentemente ortodoxo y equilibrado.

FRANCISCO DE P. SOLÁ

ROMUALDO GALDÓS, S. J., Dr. en Sagrada Escritura.—*El libro de la Sabiduría. Introducción, traducción, notas.*—Ed. Librería ALCI, Vía del Lucchesi, 21ª, Roma. 12.°, 78 págs.

Bien venido sea el lindo librito. Lo principal de él es la traducción sabiamente elaborada por el P. Romualdo Galdós, S. J., del original griego. No es tan fácil esta empresa. Sabido es que el *Libro de la Sabiduría* en latín es a veces muy obscuro, por ser traducción maquinalmente literal del texto griego. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, en el cap. 15, v. 8, aquella descripción del alfarero idólatra, el cual

> cum labore vano deum fingit de eodem luto,
> ille qui paulo ante ex terra factus fuerat,
> et post pusillum reducit se unde acceptus est,
> repetitus animae debitum quam habebat?

Las dos primeras cláusulas son claras; la penúltima tiene su dificultad, y la última es ininteligible para quien no conozca el giro griego. La traducción del P. Galdós es no menos elegante que exacta:

> (Y del mismo barro) con vana fatiga
> forma un dios el hombre mortal,
> poco antes formado él, a su vez, de la tierra,
> y que poco después,
> cuando le exijan la devolución del alma,
> volverá a la misma tierra, de la cual fué tomado.

Pasajes semejantes pudieran multiplicarse sin dificultad. La introducción es corta, pero suficiente. Las notas, en número de sesenta y ocho, son breves y claras, y dentro del texto se intercalan abundantes resúmenes que sirven para orientar en la lectura. Nuestro más sincero pláceme.

FLORENTINO OGARA

SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.—*Los Salmos, traducidos del hebreo y anotados.*—Con el texto latino. (XVI-563).—En 12.° 1941. Sal Terrae. Apartado 77, Santander. En papel biblia, enc. en piel, 22 ptas.; en papel biblia, enc. en tela fina, 16 ptas.; en papel blanco ordinario, enc. en tela, 12 ptas.

El R. P. Páramo, profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas, ha venido publicando desde 1939, en la revista «Sal Terrae», de la que es director, la traducción de los Salmos, que estampa ahora en volumen aparte, accediendo a los ruegos que con insistencia de diversas partes le han llegado.

Libro no de carácter científico, sino de vulgarización y de piedad, encaminado a que los Sacerdotes puedan con más facilidad saborear el rezo del Breviario y los fieles conocer el tesoro ascético de los Salmos. Ni esto significa que, aun desde el punto de vista de la ciencia, no sea esta obrita de mérito relevante y esmeradamente trabajada, sino que el autor ha prescindido de anotaciones filológicas y técnicas, ajenas a su intento.

Suele afirmarse que el mejor comentario es una buena traducción. Pues bien, entre las que en nuestra lengua poseemos del Salterio, ésta, sin contar lo castizo, natural y flúido del lenguaje, sobresale como versión no menos fiel que inteligente y clara, a la manera de las que modernamente han elaborado con tanta loa en latín y en italiano los insignes filólogos Zorell y Vaccari.

Frente a la versión castellana está en la página opuesta el correspondiente texto latino de la Vulgata y abajo las notas, sobrias y escogidas. La misma claridad de la versión y el argumento o marcha general de cada salmo, que siempre va indicada, evita el multiplicar las aclaraciones. Así se ha logrado presentar todo en un tomito de bolsillo que puede equivaler a un hermoso devocionario, especialmente los ejemplares impresos en papel biblia. Muy detallado y útil es el índice ascético, en el que aparecen señalados los salmos tanto para la vida ordinaria de piedad como para los diversos tiempos del año. Libro, en fin, muy recomendable, por de contado, a los Sacerdotes, y asimismo a los seglares de acción católica, así para ellos como para propagarle entre los fieles de suficiente instrucción.

SANDALIO DIEGO

SIMÓN PRADO.—*Praelectionum biblicarum compendium. Novum Testamentum*, quod ex quinta editione maiori collegit R. P. Ioh. PRADO, C. SS. R., Lector S. Scripturae. Matriti (Edit. El Perpétuo Socorro, Manuel Silvela, 14.—Casa editrice Marietti, Via Legnano, 23, Torino), 1942. (XXIV + 752, 23 X 15, 30 pesetas.)

Ha sido una feliz idea la de dividir en dos la obra primitiva *Praelectiones Biblicae*: un *Compendio* escolar,, por una parte, y una refundición o ampliación más científica por otra, cual es la anunciada edición quinta de los volúmenes relativos al Nuevo Testamento. Mientras aguardamos esa nueva edición, elaborada en parte por el P. Dorado, podemos conjeturar ya desde ahora sus relevantes méritos por los elementos que de ella han pasado a la edición escolar, que es compendio de ella.

Ciñéndonos ahora al *Compendio*, hemos de reconocer, ante todo, que está hecho con plan y a conciencia: no es obra de tijeras, como acontece a las veces en otros compendios. Podrá uno, por ventura,

discrepar en algunos puntos acerca del método adoptado; lo que no podrá es considerar la obra como un mosaico de retazos medianamente zurzidos. Hemos comparado cuidadosamente el *Compendio* con la obra primitiva y nos hemos convencido de que se ha procedido con plan.

Excepción hecha, naturalmente, de la extensión, el nuevo *Compendio* en nada cede a las *Praelectiones*, y aun en algunas cosas las aventaja. La pura ortodoxia y sano criterio católico, la extensa información y erudición, que utiliza las obras más recientes, la sensatez en las opiniones adoptadas y la moderación en proponerlas, el orden y claridad en la exposición, no sin sobria elegancia, la sólida piedad y suave unción que embalsaman toda la obra, la parte preponderante concedida a la exégesis; estas y otras semejantes cualidades de la obra primitiva reaparecen espléndidamente en el *Compendio*, realzadas por un esmero, más atildado en los perfiles, que delata una mano experta y delicada. La misma presentación tipográfica, obra de las prensas madrileñas, nada tiene que envidiar a las prensas de Turín.

Este aprecio, que la obra justamente se nos merece, nos permitirá expresar más libremente, si no reparos que opongamos, sí algunas dudas que se nos ofrecen. Las manifestaremos con toda lealtad.

En primer lugar, ya que tan acertadamente se ha hecho el *Compendio*, ¿no hubiera sido mejor hacerlo más *compendioso?* Mucho se ha ganado, sin duda, reduciendo a 752 páginas las 1.179 d elas *Praelectiones;* pero si algo valen las dos razones alegadas en el prólogo, es, a saber: las estrecheces del curso académico y la penuria de los alumnos, se nos antoja que acaso hubieran bastado unas 400 páginas. Sobre todo, por otra razón; y es que en las clases de Sagrada Escritura el libro de texto ha de ser el mismo *texto bíblico*, con el cual hay que poner en contacto directo a los alumnos; respecto del cual todo otro libro, introductorio principalmente, pero también exegético, fácilmente se convierte de auxiliar en rival peligroso. Por lo menos sería de desear, y esta es sin duda la mente del autor del *Compendio*, que los profesores lo utilizasen, no para suplantar al texto bíblico, sino para preparar y facilitar su mejor inteligencia. Las mismas notas exegéticas, tan atinadamente introducidas, pueden ser para los alumnos una terrible tentación de memorismo. Hablamos por experiencia.

Otra duda se nos ofrece sobre el carácter *exclusivamente* escolar del *Compendio*. Si está destinado, como se indica en el prólogo, para las *escuelas*, es decir, como libro de texto, se nos antoja que acaso sea desmedida la preponderancia concedida a las notas homiléticas o morales, que, a lo que parece, no han de ser materia de explicación en la clase. Esta aprensión nuestra es mayor cuando se trata de pasajes evangélicos, como el de la primera pesca milagrosa, el de la curación del siervo del Centurión, el de la primera multiplicación de los panes, por ejemplo, en que las anotaciones homiléticas carecen de la base exegética necesaria para la inteligencia del texto.

Por fin, a pesar de nuestro deseo de mayor brevedad en el *Compendio*, nos parece excesivo el haber suprimido tan radicalmente «las indicaciones bibliográficas, las cuestiones referentes a la crítica literaria y a la concordia de los Evangelios, las disquisiciones sobre el estado político, social y religioso de Palestina y del Imperio Romano en tiempo de Cristo y de los Apóstoles, y, generalmente, todo aquello que parecía menos necesario para la inteligencia de la vida y de la doctrina de N. S. Jesu-Cristo», como se dice en el pró-

logo. Primeramente, no alcanzamos cómo muchas de esas cosas sean menos necesarias para la deseada inteligencia de la vida y doctrina del Divino Salvador. Y luego, si es verdad que semejante inteligencia sea el fruto más exquisito de las explicaciones bíblicas, no por eso hay que desentenderse de la exacta inteligencia del mismo texto de la Escritura. Particularmente, una sobria y selecta bibliografía la conceptuamos indispensable para la buena formación de los alumnos. Entre todo y nada hay un justo medio, que pudiera haberse seguido provechosamente.

Esta lealtad en proponer nuestras dudas servirá, a lo menos, para acreditar la sinceridad de los elogios que tributamos al excelente *Compendio*, con que nos acaba de regalar el P. Prado, y que, discretamente utilizado por el profesor, servirá para promover en España, y fuera de España también, el estudio del Nuevo Testamente como ardientemente deseamos y fundadamente esperamos.

JOSÉ M. BOVER

GABRIEL M. ROSCHINI, O. S. M., S. Theol. Magister in Collegio Internationali S. Alexii Falconieri de Urbe Profesor.—*Mariología*, Tomus I. *Introductio in Mariologiam*. Domus editorialis «Ancora», Mediolani-Bononiae-Brixiae-Genuae-Modoetiae-Papiae-Tridenti [1941]. (VIII + 524. 23 × 15. L. 30.)

La Ciencia Mariológica realiza de día en día progresos sorprendentes. Testigo la *Introducción a la Mariología* que acaba de publicar el benemérito e infatigable mariólogo el Servita italiano P. Roschini, y que prepara y anuncia otros dos volúmenes que, precedidos por el introductorio, esperamos formarán una de las más amplias Mariologías que poseemos. La amplitud de la obra y la novedad de la *Introducción* se merecen una extensa reseña bibliográfica.

Consta la *Introducción*, sin contar el Prefacio, los Prolegómenos y los Preliminares, de tres partes principales: I, las fuentes; II, los principios; III, la historia de la Mariología; cada una de las cuales se divide y subdivide en diferentes secciones, conforme a la índole de la materia.

Es justo señalemos, en primer lugar, los méritos excepcionales de la obra, por su atrevida concepción, por su novedad y originalidad, por la precisión de los conceptos y nitidez en la presentación, por la aportación de muchos datos nuevos, por su riquísima información bibliográfica, por el acierto de las soluciones y la sobriedad de la exposición... Pero si hemos de declarar nuestras preferencias, lo mejor de lo mejor nos parece el magnífico estudio sobre los principios de la Mariología, dado ya a conocer anteriormente por el autor en su revista *Marianum*.

¿Deficiencias? ¿Qué obra humana no las tiene? Más para comprobar la imparcialidad de nuestros elogios, que por otro motivo señalaremos unas pocas, bien ligeras y fáciles de enmendar. La más notable, a nuestro juicio, es la referente a la Liturgia, que el autor trata con excesiva parsimonia, limitándose a los monumentos litúrgicos contenidos en la obra de Baurassé, sin utilizar las ediciones críticas que de ellos se han hecho posteriormente y sin mencionar las numerosas fuentes litúrgicas nuevamente publicadas. Podrían también señalarse algunas pretericiones. En la serie de los Romanos Pontífices, con ser una de ls mejor tratadas, faltan, entre otros, los nombres de San León, de San Gregorio Magno, de Inocen-

cio III. Y en la serie de los escritores eclesiásticos pudieran haberse mencionado, para ceñirnos a sólo a los españoles, el B. Juan de Avila, Cristóbal de Castro, Silvestre Saavedra y el Cardenal Sanz y Forés, cuya síntesis mariológica, por su originalidad, amplitud y profundidad no cede a las mejores. Pero, en fin, semejantes lunarcillos no menguan los grandes méritos de la obra del P. Roschini.

Y volviendo a los méritos de la obra, no es el menor de todos su potencia sugestiva. El P. Roschini, al presentarnos su *Introducción a la Mariología*, no solamente nos muestra el resultado de su labor personal, sino que sugiere las líneas directrices que habrán de seguirse para completar la construcción por él iniciada. Apuntaremos brevemente estas directrices.

La trilogía *Fuentes-Principios-Historia* sugiere un complemento indispensable: la metodología mariológica, que estudiase el valor de las fuentes, los principios y normas de su interpretación, el modo de utilizarlas.

Otra sugerencia relativa a las fuentes. Distingue el autor, muy acertadamente, entre las obras o tratados de Mariología, que enumera en las páginas 25-28, y las fuentes propiamente dichas, cuya enumeración llena la mayor parte del libro, desde la página 31 a la página 423. Sin embargo, entre estas fuentes aparecen numerosos tratados más o menos científicos, muchos de ellos, como el de San Pedro Canisio, mencionado ya anteriormente entre las obras de Mariología. ¿No hubiera sido mejor deslindar con mayor fijeza estos dos géneros de escritos tan diferentes?

Al exponer tan admirablemente los principios de la Mariología, sugiere el autor con lo que dice algo que ha omitido. Mientras que los principios *particulares* (algunos, por lo menos, secundarios), cuales son el de la singularidad (o trascendencia), el de la conveniencia, el de la eminencia (o comparación) y el de la analogía, los fundamenta sólidamente, en cambio el principio fundamental de la asociación lo deja, por así decir, al aire, sin basarlo en una sólida demostración. Otra sugerencia apunta el autor (pág. 441) referente a una división binaria de la Mariología, mucho más sencilla que la que él adopta y expone anteriormente (págs. 22-24). Además, sin salir de los principios, no se ve por qué razón se omite el principio de la recirculación o inversión, que, aunque no exclusivamente mariológico, afecta con todo tan profundamente a la Mariología.

La *breve historia de la Mariología*, que nos ofrece el P. Roschini, es un conato digno de todo encomio, que prepara y sugiere una gran historia de la Mariología, que todavía no existe, en la cual se habrían de distinguir dos corrientes mariológicas radicalmente distintas: la de la tradición doctrinal y la de la ciencia especulativa. En la corriente tradicional se habría de estudiar el desenvolvimiento progresivo de la doctrina mariológica en las fuentes de la revelación, y no sólo en general, sino también en particular, es decir, en cada uno de los elementos o aspectos que integran la Mariología, en los cuales se habría de señalar el proceso evolutivo de las fórmulas, que van revistiendo las principales verdades mariológicas. En la corriente científica se habría de notar igualmente el desarrollo de la ciencia mariológica, desde sus primeros conatos hasta las Mariologías modernas, señalando los principales elementos o factores científicos que sucesivamente van apareciendo, cuales son la solidez de la demostración, la integridad del conjunto, la precisión de los conceptos, el enfoque de los problemas, la sistematización sintética, la crítica de las fuentes... Entonces podrían apreciarse debidamente las aportaciones de los principales mariólogos y consiguientemente el

mérito que a cada uno corresponde en la formación o construcción de la actual ciencia mariológica.

Tal es, a nuestro juicio, el mérito más relevante de la obra del P. Roschini: que prepara y deja entrever la Mariología ideal, por cuya pronta realización tan laboriosamente nos afanamos. Y estos penosos afanes, y señaladamente la fructuosa labor del infatigable P. Roschini, no dudamos serán del agrado de la Madre celestial, que bendecirá a manos llenas su espléndida *Introducción a la Mariología*.

JOSÉ M. BOVER

EDUARDO F. REGATILLO, S. I.—*Institutiones Iuris Canonici*. Vol. I. Pars praeliminaris, Normae generales, De personis (Bibliotheca Comillensis).—Sal Terrae, Santander, 1941.—23 × 15, 406 páginas. Precio, 23 ptas.

El nombre del P. Regatillo, S. I., es ya muy conocido en España y en el extranjero por sus obras: *Cuestiones Canónicas* (2 vol.), *Casos de Derecho Canónico* (3 vol.), *Interpretación y Jurisprudencia del Código Canónico* (1 vol. y dos apéndices), *Concordatos* (1 vol.), *Las Indulgencias* (1 vol.). A esas obras de reconocido mérito, y a las que las recensiones aparecidas en las revistas técnicas no regatearon las alabanzas, sobre todo a la primera de *Cuestiones Canónicas*, viene a añadirse hoy el primer volumen de *Institutiones Iuris Canonici*, anunciándose para muy en breve el segundo. Ello quiere decir que esta última obra del célebre canonista es fruto maduro de larga experiencia en la cátedra y en la resolución de muchos miles de consultas que de España y del extranjero, máxime de América, durante un espacio de más de veinte años, se le han propuesto. Viene, además, este libro de *Instituciones* a llenar un hueco; pues era manifiesto que carecíamos de un texto en esta materia completo y acabado, y el que hoy juzgamos en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS ciertamente lo es. Tal vez a alguno le parezca demasiado extenso. Somos de opinión contraria, por varias razones: 1.ª), un texto yeyuno y demasiado conciso hace que la mayor parte de las veces no obtengan los discípulos un concepto claro de las cosas; 2.ª), en manos del profesor está el suprimir lo que le parezca para el examen, y a resolverle este problema viene el mismo libro con los diversos tipos de letra (que ojalá se diferenciasen más); 3.ª), en la mayoría de los casos y para la casi totalidad de los sacerdotes, éste será el único libro de Derecho Canónico con que cuenten para resolver las dudas que en el ejercicio del ministerio parroquial necesariamente se les han de ofrecer.

No me detengo a señalar las partes que más se destacan en este libro, ya que todas ellas son, poco más o menos, del mismo valor. Notabilísimamente sobresale en todas ellas el orden, la claridad, la concisión (véase, p. ej., las págs. 121 y 122, al exponer las dos sentencias sobre si el consejo se ha de pedir para la validez), la densidad. Difícil sería, en el mismo espacio de páginas, decir más cosas. Casi todas las cuestiones que se ven tratadas en obras más extensas, y gran número de nuevas cuya solución en vano buscará el lector en otros libros, tienen aquí su respuesta breve, muchas veces propia y personal y siempre juiciosa y plena de sentido jurídico. Nótese, por fin, el marcado carácter de índole práctica de toda la obra, cualidad tanto más apreciable en una ciencia eminentemente práctica y de uso, cotidiano y frecuentísimo para todos los sacer-

dotes y en especial para los párrocos. Sin que le falten al P. Regatillo dotes muy sobresalientes para la investigación profunda y científica, campo en el que hubiera descollado de haberse dedicado a él exclusivamente, ha preferido consagrar la mayor parte de sus energías a la resolución de dudas y consultas, adquiriendo, bajo este aspecto, verdadera destreza y conquistando un merecido renombre. De este modo, además, ha conseguido gran dominio del Derecho y el haber precisado conceptos, aquietando las conciencias y lanzando sentencias bien razonadas donde nadie se había atrevido a resolver.

G. García

Ricardo G.-Villoslada, S. I., de la «Asociación Francisco de Vitoria», Doctor en Historia Eclesiástica, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.* (1507-1522). (Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita.) Volumen XIV. Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae, Sectio B, N. 2.—Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, Piazza della Pilotta, 4, 1938. En 4.°, de XXVI-468 págs. (De venta en «Editorial Aldecoa», Barquillo, 9. Madrid.)

Todos aplauden las obras escritas con solidez y originalidad; la que ahora examinamos encierra, sin duda, ambas cualidades. Siendo el eje y centro de ella el egregio teólogo P. Francisco de Vitoria, a quien se dibuja con trazos soberanos, se estudia para que se le conozca más profundamente la Universidad de París en que se formó y bebió su ciencia y cultura, y se estudia en todos sus aspectos y matices. Describe el preclaro autor la vida universitaria, su ambiente espiritual, los hombres, las ideas, los Colegios a ella incorporados, las escuelas filosóficas, los principales maestros, los discípulos más distinguidos, los actos que se celebraban y ceremonial usado en la recepción de los grados académicos, las disputas y luchas de los diversos partidos, las opiniones sustentadas, las aberraciones y aun herejías que asomaban en su recinto, los textos y los libros que a raudales se divulgaban.

Pinta con vivos colores a los varones conspicuos de aquel tiempo: al enérgico y austero Standonck, a Juan Maiv o Mayor, patriarca del nominalismo moderado; a Jacobo Almain, impugnador de Cayetano; al aristotélico reformista Lefèvre d'Etaples, al valenciano Juan de Celaya, con los discípulos que le siguieron; a Roberto Gaguin, General de los Trinitarios, y a los maestros de Vitoria, Pedro Crockaert de Bruselas y Juan de Fenario, de nacionalidad francesa. Declara con luz meridiana la influencia que ejercieron en el teólogo dominico el nominalismo, la renovación teológico-tomista del convento de Santiago de París, el humanismo, y puntualiza las relaciones, tan decantadas por algunos, establecidas entre Erasmo de Rotterdam y Francisco de Vitoria.

En alas de su criterio propio, mantiene las sentencias que juzga oportunas, separándose a veces de otros escritores. Así se aparta del parecer de los PP. Getino y Beltrán de Heredia sobre el comienzo de los estudios de Vitoria en París; del P. Carro, O. P., en la importación parisina en el florecimiento teológico de Salamanca; y del señor Bonilla San Martín en la influencia de Lefèvre, en la filosofía de Vives, que reputa por nula. Es copioso el aparato bibliográfico en que estriba: beneficia la mina de la sección de manuscritos de la Universidad de París, de las bibliotecas de Mazarino y del Arsenal y de

los Archivos Nacionales de la misma ciudad; 36 fuentes impresas, 220 autores y 10 colecciones y diccionarios enciclopédicos. Entre las fuentes impresas se cuentan libros de tan peregrina rareza como «Progymnasmata logicalia», de Sancho Carranza de Miranda; «Opus sillogismorum magistri Ferdinandi de Enzinas» y «Tractatus exponibilium et fallaciarum», de Antonio Coronel, y entre los autores, los hay en francés, inglés, alemán, latín, etc. Analiza las cuestiones con serenidad y dominio de la materia y deduce consecuencias que resplandecen por su sensatez y prudencia. Su estilo es suelto y expresivo, rico en giros y locuciones, aunque su lenguaje no siempre resulta de pura cepa castellana.

Algunos ligeros defectos se advierten en la obra. Incurre en repeticiones y exposiciones similares por dividir a los personajes, tratando de ellos en diversas partes. Parece existir cierta nubecilla de contradicción entre la página 13 y la conclusión. En aquélla concede de buen grado que hay otros restauradores de la teología en España, fuera de Vitoria, como, v. gr., Domingo de Soto; en ésta, llevado del entusiasmo por su héroe, proclama que directa o indirectamente todos los teólogos del XVI dependen de Vitoria; luego también Domingo Soto... No juzgamos que exista el vínculo de dependencia que supone entre el teólogo alavés y los franciscanos Vega y Castro, que guiados por su estrella, siguieron derroteros propios y pensaron por su cuenta y riesgo. También opinamos que en la gloriosa restauración teológica reclaman su hoja de laurel los PP. Luis de Carvajal y Lorenzo de Villavicencio, los doctores de Alcalá, rivales de los de Salamanca y otros. No debió omitir en la enumeración de los discípulos de Vitoria al eximio Obispo de Canarias, D. Bartolomé de Torres, autor del hermoso tratado «Comentaria in decem et septem Quaestiones primae partis Sancti Thomae de ineffabili Trinitatis Mysterio», Compluti 1567, 1583, Venetiis MDXXXVIII, y del manuscrito «Incipit lectura Doctoris Bartolomei (sic) Torres, discipuli magistri Francisci a Victoria super tertiam partem divi Thomae quam incoepit legere octavo idus Maij Anno Domini 1549», que se custodia en la biblioteca del Seminario de Palencia.

No acierta al escribir: D. Martín Arlés y Andosilla, del valle de Aibar, profesor, según Trullo, de Sagrada Escritura. Llamábase don Martín Andosilla y Arlés; era natural, no del valle de Aibar, sino de Peralta, y profesor no de Escritura sino de Teología, que es como debe interpretarse la frase de Trullo: *professor sacrae paginae.* Afirma que al *mercedario* Domingo de San Juan no cita como escritor Antonino de la Asunción en su Diccionario de escritores *Trinitarios.* D. Alvaro de Moscoso no murió en 1561, sino que en esa fecha se le trasladó de Pamplona a Zamora; falleció pocos años después.

Son motas insignificantes. La obra ocupa un lugar privilegiado en el censo de los buenos libros que han aparecido estos últimos tiempos en el estadio de la Prensa.

ANTONIO PÉREZ GOYENA

FRAY JUSTO PÉREZ DE URBEL.—*Historia de la Orden benedictina.* 474 páginas. Ediciones «Fax». Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid, 1941.

La pluma fecunda del P. Urbel, tan erudita como elegante, ha volcado en esta «Historia de la Orden benedictina» un asombroso caudal de hechos y de nombres. Quizá demasiados nombres. Con un

poco de poda resaltarían mejor las líneas generales, las figuras céntricas y relevantes. La inmensa lectura del autor se revela en esos capítulos pletóricos de noticias recónditas y difíciles de hallar para los que no son historiadores de profesión. La Historia de la Iglesia en la Edad Media proyecta en estas páginas sus más vivos resplandores. Esa luz se amortigua a partir del siglo XIII, torna a llamear en el XVI y XVII, para eclipsarse en el XVIII y renacer pujante en los últimos tiempos.

Las obras fundamentales de Yepes, Mabillon, Ziegelbauer, ni están al alcance del lector medio, ni pueden dar, por su carácter voluminoso y analítico, una impresión sintética del espíritu y de la actividad del Benedictinismo, o *des benediktinischen Mönchtums*, como dice Hilpisch; sería mejor hablar así que no envolver bajo esta designación de «Orden benedictina», a Congregaciones y Ordenes tan diferentes, de monjes negros, grises y blancos, que en una forma o en otra han adoptado la Regla de San Benito. El P. Pérez de Urbel ensancha notablemente la acepción de «Orden benedictina», de modo que hasta S. Leandro, S. Isidoro, S. Fructuoso, S. Columbano, etc., se asoman a cantar en el noble coro benedictino y entran en su Historia, que de esta suerte resulta, para la Edad Media, la «Historia del monaquismo occidental».

Entre los Manuales que hayan intentado trazar un cuadro de conjunto de la Orden benedictina, sólo cita el autor en el prólogo a Dom Berlière y Dom Hilpisch, omitiendo otros dos que pudieron ayudarle para sintetizar tan vasta materia: el resumen histórico del catalán —no sé si diga español, porque en su libro no se muestra tal—Dom Antoni Ramón i Arrufat («L'Orde benedictina. Monestir de Montserrat», 1925), y las 237 páginas, bien nutridas, que a la Orden y Regla benedictinas dedica Max Heimbucher en el primer tomo de su conocida obra («Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche». Paderborn, 1934).

Digno de alabanza y de admiración es el poderoso esfuerzo sintético para condensar y distribuir armónicamente tan vastos materiales, sin que la narración deje de fluir suave, limpida y galana. Ya hemos indicado que hay capítulos cuajados de nombres, y por eso de poca amenidad; pero hay otros de sumo interés, como los dedicados a la Cultura monacal y sed de ciencia entre los monjes anglosajones y celtas, los que tratan de la conversión de los pueblos bárbaros, del renacimiento carolingio, de las costumbres cluniacenses, de los primeros tiempos del Cister, de los monjes maurinos y vallisoletanos, etcétera. Anécdotas breves y curiosas, pintorescas pinceladas de tipos variadísimos, no tomadas de libros vulgares, sino libadas en las fuentes, salpican la narración gustosamente.

La pluma del P. Urbel, que en lo sprimeros capítulos parece envolverlo todo en un halo de ingenuidad dorada, crédula y optimista —algo de lo que le sucede también en su hermosa obra «Los Monjes españoles en la Edad Media»—, sabe manejar igualmente los colores sombríos al pintar la decadencia de épocas posteriores. Repite y confirma en esta obra las conclusiones de otros trabajos suyos, incorporándolas de esta suerte a la historia general, v. gr.: la paternidad de la *Regula Magistri*, que pudiera atribuirse al famoso abad Juan Biclarense, la patria española de San Pirminio, etc. Al tratar de los escritores medievales nos hubiera gustado alguna mayor caracterización de los más culminantes, sobre todo de los ascetas y místicos, señalando los rasgos de su espiritualidad dentro de la escuela benedictina y de la tradición cristiana.

Muy de agradecer es la copiosa bibliografía que al fin de la obra

se recoge, dividida por capítulos. Podríanse añadir algunas obras de positivo valor y utilidad, pero esto, ¿de qué índice bibliográfico no se podrá decir? Lo que causa penosa impresión es el cúmulo de erratas con que tropieza el lector en los títulos de casi todas las obras, principalmente extranjeras. Finalmente hubiera sido de desear que obra de tanto valor intrínseco no haya obtenido una presentación tipográfica de más pulcritud y distinción.

R. G. VILLOSLADA

ANTONINO ORAÁ, S. I.—*Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Explanación de las Meditaciones y Documentos en ellos contenidos.*—Editorial «Razón y Fe», S. A.—Exclusiva de venta: Ediciones «FAX», plaza de Santo Domingo, 13, Madrid. 1.364 págs.

Entre los no escasos libros que se publican cada día sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, ninguno tan completo y nutrido como éste. Aquí encontrarán los directores de Ejercicios material abundantísimo de Meditaciones y Pláticas, no sólo para el retiro de ocho días, sino para el de treinta y un días, pues todas las meditaciones, contemplaciones, repeticiones y aplicaciones de sentidos que San Ignacio apunta en su librito, todas ellas se desarrollan en esta obra copiosamente, y con tal arte, que la abundante erudición en nada perjudique a la unción sagrada. Eso de la erudición campea sobre todo y tiene su más propio lugar en la parte segunda, que está formada por las «Instrucciones». Allí se ha recogido cuanto los *Monumenta Historica Societatis Iesu* atesoran relativo a los Ejercicios. Y quien haya hojeado esa gran colección de documentos, sabrá la inmensa riqueza histórica y ascética que eso supone. En esta segunda parte hallará el lector un amplio comentario de las Anotaciones, Adiciones, Reglas y demás documentos espirituales que son como la substancia y la sangre de este cuerpo orgánico de los ejercicios ignacianos. Por su tamaño y por el finísimo papel breviario, dijérase un Manual; pero el caudal de lectura derramado por sus 1.364 páginas equivale al de muchos volúmenes, y por la copia de materias predicables constituye una verdadera «Biblioteca de Predicación», que utilizarán provechosamente los oradores sagrados. Cuatro Apéndices, utilísimos para el tiempo de Ejercicios, añaden nuevo valor a esta obra, la cual se cierra con una bibliografía abundantísima, aunque me hubiera gustado ver en ella los nombres del P. Vilariño, P. Vogt, y entre los antiguos, los de Diertins, Pinamonti, Paulowski, Rossignoli, por no mencionar los de lengua alemana.

Los reparos que a la obra podrían hacerse, el propio autor se ha adelantado a confesarlos en las «Advertencias preliminares». El primero y principal es que la obra parece escrita para los religiosos de la Compañía de Jesús, y choca desagradablemente que se ponga en manos de todo el mundo ciertas particularidades que sólo a ellos interesan. El segundo reparo, de apropiarse muchas cosas buenas de otros autores sin nombrarlos, tiene su explicación en el carácter del libro, que, como queda indicado, viene a ser una Biblioteca de Ejercicios. A alguien se le antojará que la Instrucción 11 sobre la *Oración mental* restringe demasiado y empequeñece el concepto total de San Ignacio sobre la oración. La oración con las tres potencias (que no es sino uno de los modos de orar que enseña el Santo) no está mal expuesta: pero cuánto más honda, jugosa y generosamente la vemos interpretada por Nadal, Le Gaudier y por el mismo P. General W. Ledóchowski. En el citar a los Santos Padres convendría guar-

dar más uniformidad; de unos se da la cita completa, de otros sólo el texto y el nombre, y búsquelo quien pueda.

Felicitamos al autor por haber llevado a feliz término la ingente labor que supone esta obra, cuyas reducidas apariencias engañan.

R. G-V.

CARMELO SÁENZ DE SANTA MARÍA, S. I.—*Dos grandes filólogos hispanoamericanos: Fray Francisco Ximénez, O. P., y Fray Ildefonso Joseph de Flores, O. F. M.*—Madrid, 1941. 18 págs.

El joven filólogo americanista P. Sáenz de Santa María, autor—entre otros importantes trabajos—del mejor «Diccionario Cakchiquel-Español» (Guatemala, 1940) y de interesantes estudios en los «Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala», nos habla en estas páginas, extractadas de la «Revista de Indias» (1941), de la admirable labor filológica de dos insignes misioneros del siglo XVIII, uno dominico y otro franciscano. Acaso más que la labor de estos dos filólogos, lo que resalta e impresiona en este trabajo es la tarea colectiva y científica de los misioneros españoles en el aprendizaje y en la fijación escrita de los múltiples idiomas indígenas.

He aquí las conclusiones a que llega el competente autor: «La obra filológica misionera en el Reino de Guatemala: 1.° Se llevó a cabo conforme a las normas gramaticales latinas, es decir, las más perfectamentamente sistematizadas que entonces se conocían. 2.° En punto a fonetización de estos idiomas, dejaron muy poco que hacer a los investigadores modernos. 3.° Su análisis gramatical y su estudio de los afijos significativos son sencillamente insuperables. 4.° Ni descuidaron el estudio y determinación de las relaciones entre las diversas lenguas, dando avances definitivos en el establecimiento de la familia maya-quiché. 5.° Hasta hoy son material imprescindible para cualquier trabajo de investigación científica.»

R. G-V.

OBRAS RECIBIDAS EN LA REDACCION

N. B.: Consignamos en esta sección las obras que nos llegan; pero en la sección de Bibliografía solamente haremos una recensión o crítica de aquellas que científicamente sean más importantes y conformes con la índole de nuestra Revista. En ningún caso se devolverán las obras que expresamente no hubiéramos solicitado.

Redacción de ESTUDIOS ECLESIASTICOS: Serranos, 2. Salamanca.

Obras recibidas de Editoriales y Corporaciones:

EDICIONES «FAX». Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid.

PÉREZ DE URBEL, FRAY JUSTO. *Vida de Cristo.* 1941. 576 págs., 14 ptas.
— *Historia de la Orden benedictina.* 1941. 474 págs., 29 ptas.

Editorial RAZON Y FE, S. A. Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid.

AZPIAZU, JOAQUÍN, S. I. *Los precios abusivos ante la moral.* (Biblioteca de Fomento Social.) 1941. 202 págs.
FRÖBES, JOSEPH, S. I. *Compendio de Psicología experimental.* 1941. 360 págs., 22 ptas.
ORAÁ, ANTONIO, S. I. *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Explanación de las meditaciones y documentos en ellos contenidos.* 1941. 1.364 págs.

EDITORIAL BALMES. Durán y Bas, 11. Barcelona.

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I. *Las Epístolas de San Pablo.* Texto de la Vulgata latina, cotejado con el griego y versión del texto original acompañada de comentario, 1940. Tomo I, XXIV-392 págs. Tomo II, 395-800 págs.
PALMÉS, FERNANDO M., S. I. *Pedagogía universitaria y Comentario de la Constitución apostólica «Deus scientiarum Dominus».* 1940. 350 páginas.
PUIG DE LA BELLACASA, JOAQUÍN, S. I. *De Sacramentis. Compendium scholastico-theologicum.* 1941. 752 págs.

IMPRENTA REVISTA «IBERICA». Barcelona.

QUERA, MANUEL, S. I. *Origen sobrenatural de los Ejercicios espirituales.* 1941. 112 págs.

QUERA, MANUEL, S. I. *Los Ejercicios espirituales y el Origen de la Compañía de Jesús.* 1941. 90 págs.

Editorial EL PERPETUO SOCORRO. Manuel Silvela, 14. Madrid.

CREMADES, ANTONIO M., REDENTORISTA. *Método elemental de solfeo y canto.* Cuadernos I, II y III. 1941. 40-36-64 págs.

SCHRIJVERS, JOSÉ, REDENTORISTA. *El don de sí.* Trad. del francés por el P. Andrés Goy, C. SS. R. 1941. 236 págs.

— *La buena voluntad.* Trad. del francés por el P. A. Goy, C. SS. R. 1941. 126 págs.

ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, S. *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo.* Trad. del italiano por el R. P. Tomás Ramos, C. SS. R. 4.ª edición, 1941, 660 págs.

Editorial «COCULSA». Paseo de Rosales, 48 dpdo. Madrid.

PEINADOR, ANTONIUS, C. M. F. *De judicio conscientiae rectae.* 1941. XXXII-158 págs.

RIVERA, ALFONSO, C. M. F. *Cristología Yoanea extraevangélica. La redención en las Epístolas y en el Apocalipsis de San Juan.* Roma, 1939 (Pontificia Universitas Gregoriana). VIII-52 págs. De venta en «Coculsa», Madrid.

ASOCIACION ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS. Valverde, 22. Madrid.

SOLANA, MARCIAL. *Historia de la Filosofía Española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI).* Tomo I, 699 págs.; II, 604; III, 634. Madrid, 1941.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS. Medinaceli, 4. Madrid.

VOSSLER, KARL. *Filosofía del Lenguaje. Ensayos.* Trad. de A. A. y R. L. (Publicaciones de la «Revista de Filología Española».) 1941. 274 págs.

FACULTAD TEOLOGICA, S. I.—Apartado 32. Granada.

ABELLÁN, PEDRO, M. S. I. *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre.* (Biblioteca Teológica Granadina, serie I, volumen I), 1939, XXIV-212 págs.

DÚE ROJO, ANTONIO, S. I. *Dios y la Ciencia.* (Centro de Cultura Religiosa Superior, vol. III), 1941, 232 págs.

LAMADRID, R. S. DE, S. I. *El Concordato español de 1753, según los documentos originales de su negociación.* Jerez de la Frontera, cromotipografía «Jerez Gráfico», 1937, 190 págs.